
المنظومة
ALMANDUMAH


المنظومة
ALMANDUMAH

مشروعية علم الكلام عند الأشعري ومشروعه

د. جمال علال البختي[1]

1- مقدمة

يشهد تاريخ الفكر العقدي في الإسلام بأن هناك أعلاما بعينهم كانوا مثار الجدل والنقاش الحادين، بل افترق الخصوم في الحكم عليهم من أقصى الحدود إلى أقصاها؛ بين من رفع مترلتهم إلى مقامات عالية، ونصبهم أئمة للهدى وبين من حطّ منهم وعدهم رموزا للانحراف الفكري والديني، ودعاة للبدعة والشبهات[2]. وأحسب أن الإمام أبا الحسن الأشعري حاز قصب السبق في هذا الخصوص، ولكنه مع ذلك نال شرف التعلق به والانتساب إليه أبرز فرق السنة؛ إذ انبرى فريقان كبيران من فرقهم في العقيدة وأصول الدين إلى توليه وتنصيبه إماما أوحد للمذهب هما فرقة السلف وفرقة الأشاعرة السنييْن.

أثارت شخصية الأشعري وأعماله وأفكاره -إذن- الكثير من النقاش وما تزال، وبحسْب الرجل فخرا أن المعتنقين لعقيدة الإسلام من أهل السنة إلى الآن يدرجونه ضمن لائحة المنافحين الأوَل عن ثوابت العقيدة، بل ويرفعون مقامه إلى رتبة عالية في حماية أصول الدين لم يبلغها إلا القليل من العلماء، ويكفي دليلا على صدق هذه الدعوى أن جل السنة (سلفا وخلفا) في عالم المسلمين اليوم يصفونه بـــ"**ناصر الدين**"، ويتجاذبونه

1- أستاذ العقيدة بجامعة القرويين كلية أصول الدين بتطوان، ورئيس مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب.

2- الإشارة هنا مثلا إلى ما كتبه الحسن بن علي **الأهوازي** (**ت:446هـ**) في **مثالب ابن أبي بشر**.

إلى مذاهبهم، ويتبنون اجتهاداته في المنافحة عن أركان العقيدة، ويعدونها مداخل أساسية لبناء الفكر العقدي الإسلامي المستمد من الكتاب والسنة.

عاش الأشعري في كنف الاعتزال وفي حضن **أبي علي الجبائي** (ت:303هـ/915م) زمنا غير قصير، ومن المتفق عليه في سيرته أنه **رجع عن الاعتزال**، غير أنه اختُلف في المذهب الذي رجع إليه بعد ذلك، واختلف أيضا في الاختيار العقدي الذي استقر عليه آخر أمره، وطُرح السؤال: هل كان في ترك أبي الحسن للاعتزال ترك لعلم الكلام برمته؟ وهل انتهى اختياره المنهجي إلى نبذ الكلام ورفضه بإطلاق؟ أم أن الترك كان مقتصرا على طريقة المعتزلة وآرائهم؟ وأن الرجوع كان لفائدة طريقة كلامية جديدة (أو بالأصح جديدة المنهج مسبوقة في أهم المضامين من طرف الكُلاّبيين وأهل الحديث)؟

كما طُرحت أسئلة تقليدية أخرى مرتبطة بحياة الرجل وفكره تهم الدواعي الموضوعية التي أدت إلى انصرافه عن الاعتزال وانقلابه عليه، فهل ارتبط ذلك بالرؤى المنامية التي يحكيها ابن عساكر وغيره للإمام حثه فيها الرسول ﷺ على الالتزام بالسنة، وترك نهج المعتزلة وسلوك طريق عقلاني سني جديد، يناقش فيه الخصوم العقلانيين والبرهانيين ويدحض حججهم العقدية؟ أم أن ذلك له خلفيات موضوعية ترتبط بالتناقضات العلمية والمضمونية التي سجلها المفكر الأشعري خلال تتبعه لفكر المعتزلة وتعمقه في استدلالات شيخه أبي علي الجبائي؟ أم أن الأمر أعقد من هذا أملته الظروف التاريخية والزمانية لتجديد الفكر السني الذي تربى أبو الحسن أولا على يد بعض أعلامه كالساجي (ت:307هـ/919م)، والمروزي (ت:340هـ/951م)، فضلا عن تعهد والده السني له بدءاً على عقيدة السنة؟ أم أن الأمر لصيق بفكر الأشعري التواق إلى البحث عن الحقيقة العلمية والدينية؛ فحلق به عقله النافذ، وطارت به روحه العالية إلى نشدان الحق، وطلب الطمأنينة الفكرية فألفاها في أحضان اختياره الوسطي الأخير؟ هل لمشروع الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت:204هـ/817م) -الأصولي المؤسس للمنهجية السنية في الجانب الاستدلالي الفقهي- تأثير حقيقي في المنحى العقدي الذي تبناه الأشعري وحمله للانقلاب

على المعتزلة؟ وهل كان ذلك حقا مرتبطا بإكمال المشروع السني الشامل، ووضع لبناته في الصرح العقدي؟ وإذا كان هذا الافتراض صحيحا، فهل يُعد الاعتراف الأشعري بـــ"**الإمامة الحنبلية**" تجليا لهذا الاختيار الأخير-لكونها أحد أوجه الاختيار السني- في منهج أبي الحسن الأشعري وعقيدته؟

وكما أثيرت الأسئلة عن حياة ومذهب هذا المفكر الفريد أثيرت كذلك زوبعة من الأسئلة عن **المؤلفات** المتعددة التي تنسب إليه إثباتا ونفيا، وتقديما -في زمن التأليف- وتأخيرا، فطعن البعض في نسبة كتاب "**الإبانة**" إليه بدعوى أنه يحكي عن موقف في الصفات **تشبيهي**، وأنه يعلن فيه بقدم ألفاظ القرآن(!!)، ويكفّر خصومه من المعتزلة، ونُسب تصنيفه إلى بعض متأخري السلفية، كما لحق كتاب "**رسالة إلى أهل الثغر**" نفس التشكيك، وذهب معظم المؤيدين للطعن في تأليف الإمام للكتابين السابقيْن إلى التشكيك في نسبة بعض مضامين كتاب "مقالات الإسلاميين" إلى الرجل، وافتراض أن العبارات التي يعلن فيها الأشعري عن قوله برأي أهل الحديث وتصنيف نفسه في زمرة المنحاشين إلى مهيعهم مما تم افتعاله من طرف بعض المتعصبة المتأخرين. وادعى أصحاب الاتجاه المعارض للفريق الأول بدورهم (وحتى بعض الباحثين المحايدين) أن "**رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**" من الكتب التي لا تصح نسبتها للأشعري[1] لأنها تضمنت اصطلاحات وأحكاما لا يتصور صدورها من أبي الحسن...كما اختلف الفريقان السابقان في ترتيب تاريخ تأليف هذه الأعمال بناء على الاختلافات الإيديولوجية ولاعتبارات قالوا إنها موضوعية أو منطقية فقُدمت ترتيبات مختلفة لهذه الأعمال.

يظهر لي من خلال قراءة سيرة الرجل في ضوء متغيرات الفترة التاريخية والدينية، وانطلاقا من التعمق في مؤلفاته ومنازعها التأليفية، وبالنظر إلى المضامين الواردة فيها أن فهم جملة الأسئلة السابقة وإعداد الجواب عنها قد يتيسر إذا اعتُمدت قراءة نسقية لفكر

1- منهم المستشرق كلاين، وبدوي، وفوقية محمود وغيرهم.

الرجل، تهتم **بالكليات** وتتجاوز **الجزئيات**، وتعتني **بالعمق الوظيفي والمقصدي** في فكر أبي الحسن الأشعري بدلا من الاقتصار على **البحث التجزيئي** الذي يوازن المسائل ويبحث عن **الفروق والاختلافات**، مهملا **المقاصد**، ومنجرا وراء **التصنيف الضيق**، **والتعصب المذهبي** المنافي للعلمية المرجوّة في مثل هذه الأعمال.

على هذا الأساس ورَوْما للمطلوب سنعالج الموضوع من خلال ثلاثة مباحث أساسية، الأول نخصصه للنظر في سيرة أبي الحسن بعين تحليلية، ونخصص الثاني للحديث عن مشروعية البحث الكلامي عنده، أما المبحث الثالث فسنجعل الكلام فيه منصبا على بعض ملامح مشروع أبي الحسن الكلامي وطموحاته الفكرية والعقدية، ونبدأ بالبحث الأول.

2- لمحة عن سيرة أبي الحسن الأشعري[1]

1.2. تذكر المصادر أن "**الإمام الأشعري**" هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وقد اختُلف في ولادته بين سنوات: (260[2]

1- عن سيرة أبي الحسن يمكن الرجوع إلى: ابن النديم، كتاب الفهرست، تعليق: أيمن فؤاد السيد، ط: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي: لندن: 2009: 1/648-649، والخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، تح: بشار عواد معروف، ط1: دار الغرب الإسلامي، بيروت: 2001: 13/260 وما بعدها، والسمعاني، الأنساب، تق: عبد الله البارودي، ط1: دار الجنان، بيروت: 1988: 1/166 وما بعدها، وابن عساكر، تبيين كذب المفترى، ط4: دار الكتاب العربي، بيروت: 1991، ص: 34 وما بعدها، وابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: محمد عطا ومصطفى عطا، ط1: دار الكتب العلمية، بيروت: 1992: 14/29 وما بعدها، وابن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، ط5: دار صادر، بيروت: 2009: 3/284، والذهبي، سير أعلام النبلاء، تق: محمد أيمن البشراوي، ط: دار الحديث، القاهرة: 2006: 11/392، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، ط: دار الإحياء: (د-ت): 3/222 وما بعدها، والمقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار (الخطط)، ط: دار صادر، بيروت: (د-ت): 2/356، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، تعليق: محمد حسين شمس الدين، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: 1992: 3/298، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، ط1: دار ابن كثير، بيروت: 1989: 4/129 وما بعدها.

2- انظر تبيين كذب المفترى، ص: 146، وابن الجوزي، المنتظم: 14/29.

و266[1] و270هـ[2]. أما مكـــان مولـــده فالثابت أنه البصرة، ولكنه رحل إلى بغداد وسكنهـــا إلى أن قبض إلى رحمة الله[3]. ويذكر ابن فورك (ت:406هـ/1015م) أن والده «كان **سنياً جماعياً حديثياً**، [وأنه] أوصى عند وفاته إلى زكريا بن يحيى **الساجي**رحمه الله -وهو إمـــام في الفقه والحديث...وكان يذهب مذهب الشافعي-، وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري في "**كتاب التفسير**" أحاديث كثيرة»[4]. كما كان أبو الحسن «يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق **المروزي** الفقيه من جامع المنصور»[5].

ولما توفي والده تركه صغيرا لم يتجاوز سن العاشرة، فكان أن تزوج **أبو علي الجبائي** (ت303هـ/915م) -وهو من كبار رجال المعتزلة- والدته، فدخل الفتى تحت رعايته الاجتماعية والفكرية[6]، فكان من الطبيعي أن يتأثر به ويلتزم مذهبه الاعتزالي، وهذا ما حصل؛ إذ أثمرت رفقته للجبائي لمدة -تذكر المصادر- أنها تقارب أربعين سنة[؟؟][7] تعمقه في المذهب وتصدره للتأليف والتدريس فيه[8] والمناظرة دفاعا عنه.

1- المقريزي، الخطط: 359/2.

2- ابن خلكان، وفيات الأعيان: 284/3.

3- تبيين كذب المفترى، ص: 35، السمعاني، الأنساب: 166/1، وابن الجوزي، المنتظم: 30/14.

4- تبيين كذب المفترى، ص: 35.

5- المصدر السابق: الصفحة نفسها، والسمعاني، الأنساب: 166/1.

6- راجع: المقريزي في خططه: 358/3.

7- أثبت ذلك ابن عساكر في "التبيين" نقلا عن أبي بكر إسماعيل بن أبي محمد بن إسحاق الأزدي القيرواني المعروف بابن عزرة في ص: 39، ونقلا عن أبي محمد الحسن بن محمد العسكري، ص: 91، كما ذكر ذلك ابن الجوزي في المنتظم: 30/14.

8- يقول الأشعري في كتابه "**العمد في الرؤية**": «وألفنا كتاباً كبيراً في الصفات سميناه كتاب "الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات" **نقضنا** فيه كتاباً كنا ألفناه قديما فيها على **تصحيح مذهب المعتزلة**، لم يؤلف لهم كتاب مثله، ثم أبان الله سبحانه الحق **فرجعنا عنه** فنقضناه وأوضحنا بطلانه"، انظر: ابن عساكر، مصدر سابق: ص:131، ويقول الأشعري في نفس الكتاب: «وألفنا كتابا في باب شيء، وأن الأشياء هي أشياء وإن عدمت، رجعنا عنه و**نقضناه**، فمن وقع إليه **فلا يعولن عليه**»، انظر: ص: 133.

وقد درس أبو الحسن الأشعري على شيوخ كبار -غير الساجي والمروزي- من أهمهم: أبو خليفة الجمحي (ت:231هـ/845م؟؟؟)، وسهل بن نوح، ومحمد بن يعقوب المقري، وعبد الرحمن بن خلف الضبي المصري (ت:279هـ/892م)، وأحمد بن عمر بن سريج (ت:303هـ/915م)، والقفال الشاشي، وروى عن بعضهم في "**تفسيره**" كثيرا[1]، وأخذ عنه العلم عدة تلاميذ منهم: أبو الحسن الباهلي (ت حوالي: 370هـ/980م)، وأبو الحسن الكرماني، وأبو زيد المروزي، وأبو عبد الله بن مجاهد البصري (ت:370هـ/980م)، وبندار بن الحسين الشيرازي، وأبو محمد العراقي، وزاهر بن أحمد السرخسي، وأبو سهل الصعلوكي (ت:369هـ/979م)، وأبو نصر الكواز الشيرازي، وأبو الحسن بن مهدي الطبري (ت:353هـ/964م) [2].

2.2. أما عن تركه للاعتزال فأنتقي بعض الأخبار -الواردة عند ابن عساكر بسنده- أرى أنها أقرب إلى وصف الواقع، وأميل إلى الموضوعية في شرح دوافع تحول أبي الحسن عنه، منها ما رواه عن "ابن عزرة القيرواني" أن الأشعري «غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما[؟؟]، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: "معاشر الناس، إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت **فتكافأت عندي الأدلة**، ولم **يترجح عندي حق على باطل، ولا باطل على حق**، فاستهديت الله -تبارك وتعالى- فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا"، وانخلع من ثوب كان عليه، ورمى به، ودفع الكتب إلى الناس، فمنها "**اللمع**"، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بـ:"**كشف الأسرار وهتك الأستار**" وغيرهما» [3].

1- المقريزي، الخطط: 359/2، وراجع عن شيوخه أيضا: صالح العصيمي التميمي، الإمام الأشعري، حياته وأطواره العقدية، ط: دار الفضيلة، الرياض: 2011، ص: 44 وما بعدها.

2- الذهبي، السير: 392/11-393.

3- التبيين، ص: 39، وراجع خبرا قريبا من هذا عند المتقدم ابن النديم في الفهرست: 648/1، وخبرا آخر في نفس المعنى عند ابن الجوزي في المنتظم: 30/14.

وقبل هذا أورد ابن عساكر خبرا عن "أحمد بن الحسين المتكلم" قال: «سمعت بعض أصحابنا يقول: إن الشيخ أبا الحسن رحمه الله لـمّا تبحر في كلام الاعتزال وبلغ غاية كان **يورد الأسئلة** على أستاذيه في الدرس **ولا يجد فيها جوابا شافيا، فتحيّر في ذلك**»[1].

وفي نص ثالث عن العسكري قال: «لما كان يوم حضر الأشعري نائبا عن الجبائي في بعض المجالس وناظره إنسان **فانقطع في يده**، وكان معه رجل من العامة فنثر عليه لوزا وسكرا، فقال له الأشعري: ما صنعت شيئا، خصمي استظهر علي واضح الحجة، وانقطعت في يده. كان هو أحق بالنثار مني، ثم إنه بعد ذلك **أظهر التوبة والانتقال عن مذهبه**»[2]. وقد حدد ابن عساكر زمن انقلاب الأشعري هذا بـ: «سنة ثلاثمائة...وكان رجوعه في حياة الجبائي أبي علي...وكانت وفاة الجبائي...سنة ثلاث وثلاثمائة»[3].

ومنذ انتقاله عن مذهب شيخه الجبائي صار الأشعري أقوى خصم للمعتزلة، وتفرغ لمناظرتهم وإظهار عيوب منهجهم، وتناقضات مواقفهم مع العقل والنقل. يقول أبو سهل الصعلوكي -تلميذ أبي الحسن- (ت:369هـ/979م): «حضرنا مع الشيخ أبي الحسن الأشعري...مجلس علوي بالبصرة فناظر المعتزلة...وكانوا كثيراً، حتى أتى على الكل فهزمهم، كلما انقطع واحد أخذ الآخر، حتى انقطعوا عن آخرهم. فعدنا في المجلس الثاني فما عاد أحد، فقال:...يا غلام اكتب على الباب: فروا»[4]. وذكر أبو بكر الصيرفي أن المعتزلة كانوا: «قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله -تعالى- الأشعري **فحجزهم في أقماع السمسم**»[5]. ولا غرابة في الأمر؛ لأن من رجع عن مذهب كان بِمَنْطِقِهِ ومواضع ضعفه أخبر، وعلى رد شبه رجاله وكشف تناقضاتهم أقدر.

1- التبيين، ص: 38.

2- المصدر نفسه، ص: 91.

3- نفسه، ص: 56.

4- ص: 93-94، وانظر: السبكي، الطبقات: 349/3.

5- التبيين، ص: 94، وراجع: السمعاني، الأنساب: 167/1، والسبكي، الطبقات: 349/3.

خلّف أبو الحسن الأشعري كتبا ومؤلفات كثيرة ضاع معظمها، ولم يصلنا منها إلا عدد قليل، ونعد من مؤلفاته الناجية كتب: "**رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**"، و"**اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع**"، و"**مسألة في الإيمان**"، و"**رسالة إلى أهل الثغر**"، ثم "**الإبانة عن أصول الديانة**".

وكما اختُلف في تاريخ ولادته، فقد اختلف المترجمون له في تاريخ الوفاة، فقيل: إنه توفي في نيف وعشرين وثلاثمائة (320هـ)، وقيل: في نيف وثلاثين وثلاثمائة (330هـ)، وقيل: في (330هـ)، وقيل: بعد (330هـ)، وذهب البعض إلى أنه انتقل إلى رحمة ربه ببغداد سنة: (324هـ) وهو ما تشبث به ابن عساكر نقلا عن ابن فورك وبعض المحققين[1].

3.2. يستوقفنا في هذا العرض المركز لسيرة أبي الحسن الأشعري جملة أمور تستحق بعض المناقشة والتحليل:

أ- إن الأشعري درس على عدد من علماء الحديث والفقه السنة، وبدأ حياته الفكرية والدينية ملتزما بالاختيارات السنّية الحديثية؛ وختم مساره منضما إلى مدرسة السنة أيضا، فالساجي، والجمحي، وابن نوح، والمقري، وعبد الرحمن الضبي كانوا يمثلون شيوخ البداية وأساتذة الطفولة، أما المروزي وابن سريج، والقفال الشاشي فقد كانوا أقرانا ومرشدين للأشعري في فترة النضج، وكل هؤلاء مسؤولون وشركاء للأشعري في بلورة المشروع الفكري والعقدي الذي تبناه وخاطب به جمهور الأمة من "أهل السنة والجماعة". وقد شكلت المادة الحديثية الغنية للفترة التي عاش فيها إمامنا الخلفية المضمونية القوية للآراء والمواقف التي نادى بها، كما قوت قناعاته العقلية في سلامة منهجه الجديد المبني على نصوص الوحي (كتابا وسنة). بيد أن المدرسة الحديثية التي اعتصمت برموز كبارٍ على

1- التبيين، ص: 56 و147، وراجع أيضا: البغدادي، تاريخ مدينة السلام: 260/13، والسبكي، الطبقات: 352/3.

رأسهم ابن حنبل كانت -على وجاهة رؤاها العقدية وقربها من ظواهر النصوص التوقيفية-، قد عرفت ظهور اتجاه مطبوع بميسم الغلو، ترسخ عند بعض أتباعها ممن نكصوا عن مقتضيات ومنهج السلف الأوائل، فانقلبوا -أمام حدة الصراع مع الخصوم العقلانيين (وعلى رأسهم المعتزلة)-، ومالوا إلى القول بنوع من الحشو والتجسيم. وهكذا أعلنوا القول بإثبات الصفات الخبرية على حقيقتها الظاهرية، بل بالغ بعضهم فقال: «اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه»[1]. ومن هنا تُفهم حقيقة الصراع بين الأشعري والبربهاري (ت:329هــ/940م) مثلا. فالمقدسي ينقل عن البربهارية أنهم كانوا من المشبهة[2]، وقد كان زعيمهم أبو بحر البربهاري يجهر بالتشبيه والمكان، ويتمسك بـــ"حديث المقام المحمود" بنصوصه المجسمة المكذوبة. كما يذكر المقدسي أصنافا من المجسمة حادوا عن نهج السلف منهم: «المقاتلية أصحاب مقاتل بن سليمان [ت بعد: 150هــ/767م]، زعم أن الله جسم من الأجسام: لحم ودم، وأنه سبعة أشبارٍ بشبر نفسه. و[منهم]...الكرامية...أصحاب محمد بن كرام [ت:255هــ/868م] يزعمون أن الله تعالى جسم لا كالأجسام، مماسّ على العرش...و...أصحاب الحديث فإنهم يصفونه بكل ما جاء في الخبر ودل عليه القرآن من اليد والرجل والجنب والعين والأصابع والسمع والأذن وغير ذلك، ومن الصوفية من يزعم أنه ربما يلقاه في بعض الطرق ويعانقه ويقبله -جل البارئ عن صفةٍ لا تليق به-»[3]. وهكذا أدرج المقدسي فرقا من المتكلمين المجسمة واجههم الإمام الأشعري، منهم -كما ذكر- أهل الحديث، والحال أن المجسمة -منهم- جماعة قليلة وليسوا جميعا على التشبيه، وأما ما ذكره عنهم من إثباتهم للصفات الخبرية فصحيح، وهو أمر استقر عليه رأي السلف واتفق معهم فيه أبو الحسن الأشعري -كما سنعرف فيما بعد-.

1- نسب ابن العربي هذا القول إلى أبي يعلى الحنبلي، راجع العواصم من القواصم، ط:مكتبة الأنصار، القاهرة: 2006، ص: 205-206.

2- المطهر المقدسي، البدء والتاريخ، ط: مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد (د-ت): 150/5.

3- المصدر نفسه: 141/5.

ب- أما الأستاذ الكبير الذي قيضت له الأقدار تكييف فكر الأشعري بعد وفاة والده فهو المعتزلي المتميز أبو علي الجبائي. والذي يهمنا عنه وعن المعتزلة وفكرهم هنا هو ما يتعلق بأسباب تحول الأشعري عن مذهبهم حين بلوغه مرحلة النضج وعند اتساع آفاقه العلمية. فلا يخفى أن الأشعري صاحَب زوج أمه مدة طويلة أوصلها البعض إلى ثلاثين سنة، ارتقى فيها إلى أعلى المراتب العلمية في المدرسة الاعتزالية؛ حتى إنه كان ينوب عن شيخه أو يتقدمه أحيانا في مناقشة المخالفين. ومع ذلك فقد نقلنا -قبلُ- نصوصا اعتبرناها أصدق وأقرب إلى كشف أسباب التحول والانقلاب الأشعري على المعتزلة. تدل على أن دوافعه امتاحت في رافد مهم منها من الأزمة الفكرية التي أحدثها الغلو العقلاني للمعتزلة. فالسياق الفكري لعصر الإمام كان يضج بالقوى السّنية التي نابذت العقلانية الحادة، والنظر المتجرد للمعتزلة، كما أن جروح السلفيين من محنة "خلق القرآن" -التي افتعلها المعتزلة بدوافع سياسية- كانت لــمّا تندمل بعد، بل كانت ما تزال تمارس ضغطها على الجمهور العام من متديني المسلمين بعد انتصار المتوكل العباسي للغالبية السنية، فأحس الأشعري -برؤيته النافذة- أن المنهج الاعتزالي صار قاصرا عن تلبية الحاجات الفكرية والعقدية للمرحلة، بل ربما ناهضت النسقية الاعتزالية الميولات العلمية والعالمة التي يتطلع إليها المجتمع الإسلامي بتركيبته السنية الجديدة.

انتبه الأشعري -إذن- إلى الانحياز العقلاني السافر للمعتزلة الذي ولّد صراعا عتيا بين الأوساط العلمية المختلفة، وخلق ممانعة مضادة لكل فكر عقلاني كلامي لدى الوسط السني السلفي، وتأكد لديه أن شيخه الجبائي وابنه أبا هاشم تنطعا كثيرا في تقديم العقل وتحكيم "الشريعة العقلية"، وتشددا في ميولاتهما النظرية إلى درجة القول بتجويز أن تأتي الرسل «فتبعث إلى الناس لا بــ"شريعة موحى بها" موافقة لــ"الشريعة العقلية"، بل بدون وحي وشريعة موحى بها، وفقط لتأكيد الشريعة العقلية والدعوة إليها...وهو القول الذي يجعل كل الفلاسفة رسلا»[1]. لقد اتفق الجبائي وابنه -كما يذكر الشهرستاني-: «على أن

1- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ط: دار الشروق، بيروت (د-ت)، ص: 167.

المعرفة، وشكر المنعم، ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية. وأثبتا شريعة عقلية، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر. وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع»[1]...لأجل ذلك وقع الأشعري في أتون مأزق فكري ملتهب، جعله يعيد النظر في انتماءاته المذهبية، ويراجع اختياراته العقدية والمنهجية لتلائم قناعات الفترة، وتخلص إلى قرار متزن وسطي معتصم بالوحي غير رافض للعقل وآلياته الاستدلالية.

ج- ومن زاوية أخرى فلما كانت دراسة سيرة الرجل مرتبطة بتحولات الفترة التاريخية التي عاصرها، لزم القول بأن الإمام عاش في فترة تاريخية تجددت خلالها البنى الفكرية والثقافية للمجتمع، وكان الداعي إلى ذلك هو كثرة التحولات السياسية (عايش الأشعري ستة من الخلفاء العباسيين)، كما تعددت الاتجاهات المتبنية للإيديولوجية السنية (سلف وكلابية وطحاوية وماتريدية)، وتقوى الباطنية (من القرامطة والإسماعيلية)، كما تقوى الاتجاه الفلسفي (يشترك المعلم الثاني الفارابي مع الأشعري في تاريخ الولادة والوفاة). وقد شكل كل هذا خطرا داهما على كيان الأمة، فلزم الخروج من الأزمة بصياغة بديل ثقافي عقدي صلب، يراعي حاجيات المجتمع، ويقرب بين المختلفين من أهل السنة (فقهاء ومحدثين ومتكلمين)؛ من أجل بناء جبهة قوية تحترم الثوابت المتفق عليها دينيا وعقديا في المحيط السني، وتملك من العدة العلمية والعقلية والمنهجية المؤهلة لمواجهة الخصوم المتعددين من: متكلمي الإسلاميين (معتزلة وشيعة وحرورية...وغيرهم)، وخصوم غير "إسلاميين" (ملاحدة، وفلاسفة، وقرامطة، وباطنيين...).

د- ومع شدة الأشعري وصلابته في مواجهة الخصوم المختلفين (معتزلة وفلاسفة وباطنية)، إلا أنه كان حكيما في تسطير مشروعه، والتعامل مع المخالفين من المتكلمين؛ إذ

1- الملل والنحل، تح: عبد العزيز الوكيل، ط: دار الفكر، بيروت: (د-ت)، ص: 81.

أصدر مؤلفات دافعت عن "الوسطية"، وأكدت على أهمية البحث الكلامي، محافظة في نفس الوقت على "مركزية النقل" وأوليته الحُكْمية والشرعية، بل لقد عد الأشعري جدلية العقل والنقل حقيقة مسلّما بها شرعا قبل أن تكون إملاء أوصل إليه البحث العقلي المجرد. كما راعى في أعماله العلمية المستويات الفكرية ونوعية المخاطبين؛ فاختلف أسلوبه ومنهجه وطريقة عرضه ومعالجته للمسائل المبحوثة بسبب تفاوت مستويات المكلفين، واختلاف المستهدفين والمناظرين بالكتب المؤلفة سنة وغير سنة.

هذه -إذن- بعض الملاحظات الأولية التي نضعها بين يدي البحث في مشروعية الكلام ومشروعه عند الأشعري، ننتقل بعدها للحديث عن المحور الثالث في البحث.

3- الأشعري ومشروعية البحث في علم الكلام

1.3. أنطلق في المعالجة من قناعة أساسية بصحة نسبة "**رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**" إلى مؤلفها أبي الحسن الأشعري، وأعُدّ أهم الأدلة على صحة هذه النسبة هو عدم وجود أدلة مخالفة قاطعة تمنع من نسبتها إلى الإمام. فقد ذهب عبد الرحمن بدوي في موضع من كتاب "مذاهب الإسلاميين" إلى استبعاد أن تكون الرسالة من تأليف أبي الحسن؛ نظرا لكون أسلوبها -في نظره- يختلف عن أسلوب الأشعري في سائر كتبه التي وصلتنا، ثم لأن مشكلة الخوض في علم الكلام أو الإمساك عنه -على ما يرى- متأخرة عن عصر الأشعري، فلم يكن ثَم ما يدعوه إلى الخوض فيها. ولهذا انتهى إلى تقرير حكمه بالقول: و«لهذا نرجح أن تكون من وضع أشعري متأخر بوقت غير طويل عن زمان الأشعري، وتساير الأشعري، وربما نُسبت إلى الأشعري منذ وقت مبكر في القرن الخامس أو السادس»[1].

1- مذاهب الإسلاميين، ط1: دار العلم للملايين، بيروت: 2008، ص: 520-521. مع أن بدوي نفسه يعلن في نفس المؤلف أن أبا الحسن الأشعري كان «من أوائل الذين ردوا على دعوى الحنابلة في ذم علم الكلام والنهي عن الخوض فيه؛ إذ قد تعرض لهذه المسألة في كتاب بعنوان: "استحسان الخوض في علم الكلام"»، انظر: ص: 15.

أعتقد أن الاعتبارين اللذين تعلل بهما "**بدوي**" بتشكيكه أو بالأصح نفيه نسبة "**الرسالة**" إلى أبي الحسن لا يستندان إلى تكأة قوية، بل الصواب -في نظري- أن أسلوب "**الرسالة**" يتوافق مع أسلوب الأشعري في كتبه الأخرى -كما سنوضح-، كما أن مشكل مشروعية البحث في علم الكلام لم يكن غريبا البتة عن البيئة الكلامية لفترة أبي الحسن، كيف وقد ألف معاصرٌ وبلديّ لأبي الحسن هو المحدِّث السلفي **ابن بطة** (304هـــ-381هـــ/916م-991م) كتابا سماه: "**الشرح والإبانة على أصول الديانة ومجانبة المخالفين ومباينة أهل الأهواء المارقين**"؛ هاجم فيه بعنف الخارجين عن منهج السلف ولو في أمور معدودة، وشنّع عليهم، وصب عليهم نعوت المخالفة للشرع والمروق منه. وقد انتهى ابن بطة في كتابه إلى إغلاق باب الجدل الديني لاعتقاده أولا: بأن الشرع أقفل هذا الباب منذ الوهلة الأولى، بالنظر إلى النصوص الشرعية الواردة في الموضوع، والمحذرة من الجدل، وثانيا: لأنه يعتقد أن منهج أهل الرأي والبحث العقلي منهج مبتدع في الدين، لم يكن معروفا في عهد الصحابة والسلف الأول، و لم يرد في الشرع ولا في الواقع ما يسوغ الاشتغال به واقتحام عالمه، لأنه لا يتوقف عليه شيء من أمر الدنيا ولا الآخرة[1].

وبالرجوع إلى نص "**الرسالة**" التي يدافع فيها أبو الحسن الأشعري عن مشروعية البحث في الكلام تجد صدى وإجابات مباشرة عن الأسئلة والحجج التي قدمها معاصره ابن بطة، بل تجد فيها مناقشة عميقة للأسئلة التي واجهت المتكلمين من أهل السنة الأشعرية على امتداد تاريخهم الطويل، المسخّر للدفاع عن ثوابت العقيدة وفق الاختيار الجدلي والكلامي المتبع في البحوث والمناظرات.

1- راجع شرح الإبانة، تح: رضا بن نعسان معطي، ط: مكتبة الفيصلة، مكة: 1984، ص: 105 و108 و114 و140 و152 و163 وغيرها.

2.3. يفتتح الأشعري "**رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**"[1] أو "**الحث على البحث**" -(كما جاء اسمها في بعض المخطوطات)[2]- بعرض رأي الطاعنين «في النظر والبحث عن الدّين الميالين للتخفيف والتقليد» الذين زعموا أن الكلام في "**الحركة**" و"**السكون**" و"**الجسم**" و"**العرض**" و"**الألوان**" و"**الأكوان**" و"**الجزء**" و"**الطفرة**" و"**صفات الباري** -عز وجل-" بدعة وضلالة»[3]. ودليلهم في هذا أن الرسول ﷺ وخلفاءه وأصحابه **لم يتكلموا فيه**، والحال أنه -عليه الصلاة والسلام- لم يمت حتى تكلم في كل ما يُحتاج إليه من أمور الدين وبيّنه بيانا شافيا. ولو كـــان الكلام -يقولون- خيرا لما فات الرعيل الأول التحدث فيه، فلا يخلو الأمر إما أن يكونوا علموه وسكتوا عنه، أو أنهم جاهلون به، فإن كان الأمر الأول، فكان ينبغي أن يسعنا ما وسعهم من سكوت، وإن كان الثاني فيلزم أن يسعنا جهله كما جهلوه، «**لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه**»[4]. وعلى كلا الوجهين، فالكلام "**بدعة**" في الدين والخائضون فيه "**ضالون**".

3.3. رد الأشعري على هذا الموقف من ثلاثة أوجه:

الأول: قلب فيه السؤال عليهم، بأن أوضح أن الرسول عليه السلام، لم يتكلم في علم العقيدة، ولكنه لم يُضلِّل المشتغلين به ويبدِّعهم، ولما كان المخالفون قد سقطوا في تبديع المشتغلين به، فإنـــه **يلزمهم السقوط في البدعة** من جهتهم؛ إذ قد تكلموا في شيء لم يتكلم فيه النبي ﷺ، وضللوا من لم يضلله[5].

1- نعتمد في هذا البحث على "رسالة استحسان الخوض في علم الكلام" مراجعة وتقديم: محمد الولي الأشعري القادري الرفاعي، ط: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع (د-ت).

2- سعيد أوزروالي، "الحث على البحث" (كتاب أبي الحسن الأشعري للدفاع عن منهجه في الكلام)، الموسوعة الإسلامية/ المجلد: 16، استنبول: 1997، ص: 270-271، نقلا عن سيد باغجوان، "مكانة أبي الحسن الأشعري في الدراسات التركية الحديثة". (ندوة جمعية خريجي الأزهر، القاهرة: 2010م).

3- ص: 38.

4- المصدر السابق، ص: 39.

5- المصدر والصفحة السابقان.

الثاني: أن يقع إثبات "**معرفة**" الرسول ﷺ وأصحابه وغيرهم من التابعين بقضايا الكلام واصطلاحاته «وإن لم يتكلموا في كل واحد من ذلك معينا».

والصحيح -في نظر الأشعري- أن هذه القضايا والألفاظ الكلامية المعيّنة **توجد أصولها في القرآن والسنة "جملة"** غير مفصلة:

من ذلك: أن ما جاء في قصة إبراهيم في القرآن عن أفول الكوكب، والشمس، والقمر، وتحركها، يشير إلى ما التزمه المتكلمون من القول بـــ"**الحركة**" و"**السكون**" و"**الاجتماع**" و"**الافتراق**"[1]...ومنها أن تكلم المتكلمين عن التوحيد بـــ"**التمانع**" و"**التغالب**" مرجعه الكتاب أيضا لقوله –تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنِ اِلَٰهٍ اِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[2]، وقوله: ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ اَلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾[3]. قال الأشعري: «وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن، فكذلك في "**جواز**" البعث و"**استحالته**" الذي قد اختلف عقلاء العرب من قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك...[فـــ]ورد الحِجاج في جواز البعث بعد الموت في القرآن تأكيدا لجواز ذلك في العقول...فاحتج على المقـــر منهم بالخلـــق الأول بقـــولـــه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا اَلذِےٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: 79]...وأما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني وقالت بقدم العالم [لاستحالة الجمع بين الحياة الرطبة والموت اليابس في نظرهم]...فاحتج الله –تعالى- عليهم بأن قال: ﴿اِلذِے جَعَلَ لَكُم مِّنَ اَلشَّجَرِ اِلَاخْضَرِ نَاراً فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس: 80]، فردهم الله –عز وجل- في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها»[4].

1- ص: 40.

2- المؤمنون/91.

3- الرعد/16.

4- الرسالة، ص: 41.

ثم مضى الأشعري يقدم أمثلة أخرى من حِجاج السنة على "**الدهريين**" في القول بـــ"**أزلية الحركة والزمان**"، وفي ادعاء "**القسمة غير المتناهية**" للأجزاء، وكيف رد عليهم الرسول ﷺ بحديث: (**لا عدوى ولا طيرة**) الذي يذكر فيه -عليه الصلاة والسلام- **الدليل العقلي القاطع** والمتمثل في قوله: (فمن أعدى الأول؟!)[1]، وبحديث "الغلام الأسود المولود لأب أبيض" وكيف حاج النبي ﷺ والده المشكّك في نسبه بكونه قد (**نزعه عرق**)[2]، كما هو ثابت مشاهدةً في عالم الحيوان (=الإبل).

أما القائلون بانتفاء "**نهائية القسمة**" فيرى الأشعري أن القرآن يرد عليهم صراحة بقوله -تعالى-: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾[3]؛ إذ محال إحصاء ما لا نهاية له[4].

ومن جهة أخرى يكشف أبو الحسن عن المصدر التوقيفي للقول بـــ"**نفي الاختيار الإنساني الكامل للفعل**"، ويعد قولـــه -سبحانه- ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[5]، ردا حاسما على المخالفين؛ لأنهم «لم يستطيعوا أن يقولوا بحجة: إنهم يخلقون مع تَمنِّيهم الولد، فلا يكون مع كراهيته له، فنبّههم أن الخالق هو من يتأتى منه المخلوقات على قصده»[6].

1- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «إن رسول الله ﷺ قال: (**لا عدوى**). فقام أعرابي فقال: أرأيت الإبل تكون في الرمال أمثال الظباء، فيأتيها البعير الأجرب فتجرب. قال النبي ﷺ: فمن أعدى الأول؟». رواه البخاري في "صحيحه": (كتاب الطب، باب لا عدوى)، رقم: 5775 : انظر: ابن حجر، فتح الباري، ط دار الفكر: (د-ت): 273/10.

2- عن أبي هريرة أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، وُلد لي غلام أسود. فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم. قال: ما ألوانها؟ قال: حمر. قال هل فيها من أورق؟ قال: نعم. قال: فأنى ذلك؟ قال: لعله نزعه عرق. قال: (**فلعل ابنك هذا نزعه**). رواه البخاري في "صحيحه": (كتاب الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد)، من الفتح رقم: 5305. ورواه في موضعين آخرين: رقم: 6847 و7314، انظر مثلا: 4432/9.

3- النبأ/29.

4- الرسالة، ص: 44.

5- الواقعة/58.

6- الرسالة، ص: 45.

ويعتبر أبو الحسن أن أصل "**المناقضة على الخصم في النظر**" مأخوذ كذلك من أدلة الوحي فقد جاء في حديث "**الحبر السمين**" أنه -أي الحبر- نفى أن يكون الله قد أنزل على بشر شيئا، فرد عليه القرآن بقوله -عز وجل-: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا﴾[1]، قال الأشعري: «فناقضه عن قرب؛ لأن التوراة شيء، وموسى بشر، وقد كان الحبر مقرا بأن الله -تعالى- أنزل التوراة على موسى»[2].

ومما اعتبره الأشعري أصلا في القرآن لاستدراك "**مغالطة الخصوم**" قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[3]، الذي رد به القرآن على "**ابن الزبعرى**" الذي اعتقد أنه غالط النبي ﷺ، في ادعائه دخول عيسى وعزيرا والملائكة النار لأنهم عُبدوا لما نزل قوله -تعالى-: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لَا يَسْمَعُونَ﴾[4]، مع أن الآية لا تتضمن ما يوجب دخول هؤلاء فيها، لأن الله قال: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾، ولم يقل: "وكل ما تعبدون من دون الله".

ثم علّق الأشعري على ما تقدم بالقول: «وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصل وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل، وإن لم تكن كل مسألة معينة في الكتاب والسنة؛ لأن ما حدث تعيينها من مسائل العقليات في أيام النبي ﷺ والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه»[5].

1- الأنعام/92. وحديث "الحبر السمين" الذي نزلت فيه الآية أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير عن سعيد بن جبير مرسلا، انظر: السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ط3: دار إحياء العلوم، بيروت: 1400هـ، ص: 102.

2- الرسالة، ص: 45.

3- الأنبياء/101.

4- الأنبياء/97-99. عن ابن عباس قال: لما نزلت: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ قال عبد الله بن الزبعري: أنا أخصم لكم محمدا...الحديث، قال الهيثمي: «رواه الطبراني [في المعجم الكبير]، وفيه عاصم بن بهدلة، وقد وثق، وضعفه جماعة»، انظر: مجمع الزوائد، تح: محمد عبد القادر عطا، ط:2: دار الكتب العلمية، بيروت: 2009: 120/7، رقم: 11178.

5- الرسالة، ص: 46.

الثالث: الجواب الثالث بيّن فيه الأشعري بأنه لما كان الرسول ﷺ عالما بالأصول السابقة، ولم يتكلم فيها تفصيلا لأنها لم تحدث زمانه **معينة**، فإنه وصحابته تكلموا في القضايا التشريعية التي احتاج المجتمع الإسلامي إلى معالجتها فيما له تعلق بالدين، فناقش الصحابة وجادلوا بعضهم بعضا وتناظروا في مسائل: "**العول**"، و"**الجدات**"، و"**الفرائض**"، و"**الحدود**" مما لم يرد فيه نص سماوي، واختلف بعضهم مع بعض، فردوا المسائل الفقهية الفرعية الجديدة إلى ما وقع التنصيص عليه...أما الحوادث التي حدثت في الأصول المتعينة في مسائل، فينبغي لكل عاقل مسلم -في نظر الأشعري- «أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها **بـــ"العقل" و"الحس" و"البديهة"** وغير ذلك؛ لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها "**السمع**" أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذي طريقه "**السمع**"، وحكم مسائل "**العقليات**" و"**المحسوسات**" أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا يخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات، فلو حدث في أيام النبي ﷺ الكلام في "**خلق القرآن**" وفي "**الجزء**"، و"**الطفرة**" بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه، كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل وتكلم فيها»[1].

ثم يختتم الأشعري رسالته بالعود على البدء، فيؤكد أن المخالفين في "**مشروعية البحث الكلامي**" ينبغي أن يُقلب عليهم السؤال في ادعاء جملة من الأقوال لم يقل بها الوحي، ولا دَخَلَ في الجواب عنها النبي الكريم، وقد أتى فيها أئمة المخالفين بآراء "**مبتدعة**" لم تأت في القرآن ولا في السنة، فيلزمهم بذلك إما الموافقة على"**إباحة الكلام في الكلام**"، أو الوقوع في ما اتهموا المتكلمين به من "**ضلال" و"بدعة**"، قال: «وإن قالوا: لا بد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها، قيل لهم: هذا الذي أردناه منكم، فلم منعتم الكلام، فأنتم إن شئتم تكلمتم حتى إذا انقطعتم قلتم: نهينا عن الكلام، وإن شئتم قلدتم من قبلكم بلا حجة ولا بيان، وهذه شهوة وتحكم»[2].

1- ص: 47-48.

2- ص: 50.

4.3. هذه باختصار مضامين رسالة أبي الحسن في استحسان الخوض في علم الكلام يظهر منها موقفه الحاسم في تقرير أهمية بل **وأولوية** البحث الكلامي، بالنظر إلى خطورة المجال الديني الذي يذود عنه، وتلبية لحاجات شرعية استلزمها تجدد القضايا، وحدوث إشكالات أصولية عقدية فرضها التطور الثقافي للأمة، والصراعات الميتافيزيقة التي رافقت تعقد المواجهة مع الحضارات والقيم والخلفيات المذهبية للشعوب المعتنقة للإسلام، فضلا عن تلك المعادية للحضارة والفكر الإسلاميين (الإشارة إلى الفلاسفة والباطنية والعقلانيين والغنوصيين عموما).

ومن المفيد أن يُنتبه في "**رسالة**" أبي الحسن إلى البعد التأصيلي الذي يُلمِّح إليه هذا المفكر في دفاعه عن دور علم الكلام في النسق الديني الإسلامي عامة والسني خاصة، فكأنه –في دفاعه– يؤيد الطرح الذي تبناه الكثير من المحلّلين لمسألة تحوّله عن الاعتزال عندما أكدوا أنه استشعر وأحس بضرورة استكمال البناء الشرعي السنى الذي أسس شِقّه الأصوليَّ الفقهيَّ **الإمامُ الشافعي**، ووضع أرضيته في المجال الحديثي الإمام **ابن حنبل**، فأراد الأشعري أن يغطي فراغه الحاصل في بعده **الأصولي العقدي**...ومن هنا يُلمس ويُفهم اعتماده على الأرضية النصية؛ إذ كان الأشعري متأكدا بأن "**الجماعة السنية الحديثية**" لن تقبل منه المشروع الجديد إلا إذا حاكمها إلى **الوحي**، وقابل ردودها بـــ **الدليل التوقيفي**، فاحتمى –نتيجة لذلك– بالقرآن والسنة، وجعلهما دليله في مناقشة ومجادلة الخصوم المتعللين –من جانبهم في رفض الكلام وبحوثه– بالنصوص من الوحي المعصوم.

وبالنظر إلى كتابات الأشعري ومؤلفاته الأخرى نُسجل تبلور التنظير الأشعري للفكرة الملزمة بالخوض في علم الكلام حاضرة في كل أعماله التطبيقية؛ حيث **كانت جميع هذه الأعمال مجالا لتتريل البحث الكلامي** في عرض ومناقشة المباحث العقدية، ولا أدل على صدق هذا الكلام من تضمن الكتب المحسوبة على الموقف العقدي القريب من رأي السلف كـــ"**الإبانة**" و"**رسالة إلى أهل الثغر**" نفسُها نَفَساً كلاميا لابسه **الجدل العقلي**،

وتجلى فيها توظيف الحجج والبراهين الفكرية التي ورد الكثير منها في "**رسالة الاستحسان**".

ومع ذلك فقد ورد في مدخل كتاب "**رسالة إلى أهل الثغر**" كلام للأشعري عدّه بعض المخالفين حجة على موقف آخر للإمام من البحث في العقيدة بأسلوب المتكلمين، نود عرضه الآن، ثم نحاول فهم سياقه.

5.3. ذهب أبو الحسن في هذه "**الرسالة**" إلى القول بأن ما يُستدل به من "**أخباره**" عليه السلام على ذلك في القضايا الميتافيزيقية «أوضح دلالة من "**الأعراض**" التي اعتمد على الاستدلال بها **الفلاسفة**، ومن اتبعها من **القدرية** و**أهل البدع** المنحرفين عن الرسل عليهم السلام»[1]؛ والسبب في ذلك -في رأيه- يعود إلى تعقّد هذا الاستدلال الفلسفي. فـ"**الأعراض**" لا يصحّ الاستدلال بها إلا بعد مباحث متعددة يكثر ويطول الخلاف فيها، ويصعب الكلام عليها؛ فمن هذه المباحث ما يتعلق بالاستدلال على وجودها، والمعرفة بكونها مخالفة للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، والمعرفة بأنها لا تبقى زمانين، وأنها مختلفة الأجناس، وأنها لا تنتقل من محالها. كما يحتاج هذا الاستدلال الفلسفي إلى المعرفة بأن ما لا ينفك عن الأعراض حكمه في الحَدَث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما يُفسدها به من شبه المخالفين في جميع ذلك.

أما ما يقترحه ويعتمده الأشعري في منهجه الاستدلالي، وما يرى أنه منهج السلف، فهو المنهج الذي ينطلق من "**الوحي**" وما تضمنه من "**أصول عقدية وجدلية**". فليس يحتاج في الاستدلال به -إلى المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا- إلى مثل ذلك؛ لأن الآيات التوقيفية والأدلة الدالة على صدق النبي (أي "**المعجزات**" الباهرات) كانت محسوسة مشاهدة، وجهت الخواطر إلى النظر في صحة ما يدعو إليه، فينبغي -يقول الأشعري-

---

1- رسالة إلى أهل الثغر، تح: عبد الله شاكر الجنيدي، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة: 1988، ص:185.

«تأمل ما استشهد به [عليه السلام] على صدقه، والمعرفة بأن آياته من قبل الله تدرك بيسير الفكر فيها، وأنها لا يصح أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك، ولاسيما مع إزعاج الله -تعالى- قلوب سائر من أرسل إليه النبي ﷺ على النظر في آياته بخرق عوائدهم له، وحلول ما يعدهم من النقم عند إعراضهم عنه ومخالفتهم له على ما ذكرنا مما كان من ذلك عند دعوة موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام»[1].

وإذا كان ذلك على ما أوضح، فإن أبا الحسن يرى أن طريق الاستدلال بـــ"**أخبار الوحي**" على المسائل العقدية الغيبية -مما لا يدرك بالحواس- أوضح من الاستدلال بـــ"**الأعراض**"؛ إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتبعهم من أهل الأهواء، لكون أدلة الوحي بعيدة عن **الشبه**، وفي "**متناول**" جميع المكلفين، وأدلة الفلاسفة تحوم حولها الشبه الكثيرة لتعقدها، واختلاف المتكلمين فيها، ولذلك -يقول الأشعري-: «منع الله رسله من الاعتماد عليها؛ لغموض ذلك على كثير ممن أمروا بدعائهم، وكُلفوا عليهم السلام إلزامهم فرضه»[2].

ثم انتهى الأشعري إلى تأكيد موقفه بذكر أن السلف رضي الله عنهم ومن اتبعهم من الخلف الصالح -بعد اطمئنانهم إلى صدق المخبِر عن الله فيما دعاهم إليه من العلم بكونهم محدَثين لمحدِث موجود بالأدلة المذكورة-، اتجهوا إلى التمسك بالكتاب والسنة، وسعوا إلى طلب الحق في الأمور العقدية المطلوب معرفتها منهما. كما عملوا على تجنب ما خالفها لثبوت نبوته عليه السلام عندهم، كما أنهم «**أعرضوا** عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل، وإنكارهم لجواز مجيئهم»[3].

1- المصدر السابق، ص:189.
2- ص: 190.
3- ص: 191.

يبدو ظاهرًا -إذن- أن ما يعلنه أبو الحسن الأشعري في "**رسالة ثغر باب الأبواب**" من استنكار لاستدلالات الفلاسفة والمتكلمين المخالفين السنة قد يناقض ما نص عليه في "**رسالة الاستحسان**"، لأنه وقف في هذه الرسالة منذ البداية في صف المتكلمين، ودافع عن الاصطلاحات الخاصة التي يستعملها هؤلاء، ووقف في وجه الذين «زعموا أن الكلام في "**الحركة**" و"**السكون**" و"**الجسم**" و"**العرض**" و"**الألوان**" و"**الأكوان**" و"**الجزء**" و"**الطفرة**" و"**صفات الباري** -عز وجل-" بدعة وضلالة»[1]. إذ نلفاه في "**رسالة الثغر**" يذكر «منع الشرع رسله من الاعتماد عليه لغموض ذلك على كثير ممن أمروا بدعائهم وكلفوا عليهم السلام إلزامهم فرضه»[2]. فهل بالفعل هناك تناقض بين موقفي **الرسالتين**؟ وإذا كان ذلك حاصلا حقا، فهل يدعو ذلك إلى **التشكيك في نسبة أحد العَمَلين** إلى أبي الحسن؟ أم أن المسألة يمكن حلها بالقول بأن الأشعري **تراجع عن أحد الموقفين** المذكورين؟ أم أن للمسألة تخريجا آخر؟

6.3. اعتمادا على **المنهج التكاملي** الذي تعهدنا بالتزامه في قراءة فكر الرجل نرى ألا تناقض بين ما طرحه أبو الحسن الأشعري في **الرسالتين**؛ فالذي يُفهم من كلامه أولا أنه لم يَحكم بحرمة استعمال الاصطلاحات الكلامية والأسلوب الفلسفي في تناول قضايا العقيدة نظرا للحاجة إليه في مناقشة خصوم العقيدة الذين لا يعترفون بالوحي أصلا. وهذا ما جعله يستعمل -كما رأينا- لفظة "**أوضح**" مرات كثيرة، فهو يرمي باستعمالها إلى تخفيف الحكم، وإباحة اعتماد المنهج الكلامي، ولكن المنهج الذي وجه إليه الوحي المنطلق من الخبر هو أسلم وأفيد للمكلفين، لأن المكلفين فئات ومستويات، تختلف في المدارك والعقول والأفهام. فلذلك كان المنهج المرتكز على الوحي وعلى المعجزة القرآنية، أسلم في إثبات أخبار الغيب ومضامين الوحي عندما يتعلق الأمر بجمهور المكلفين، وحين يرتبط

1- رسالة الاستحسان، ص: 38.

2- ص: 190.

خطاب التكليف بالمضامين العقدية الغيبية، فالنقل أدق و"**أوضح**" وأسلم في التقريب؛ لأن مصدره رباني معصوم، وخطابه أنسب للمخاطبين كافة.

ولكن هذه الأفضلية لا تعني بتاتا رفض المنهج الكلامي برمته؛ لأن الحاجة إليه تبدو ملحة في مناقشة نوعية أخرى من المخاطبين (متكلمة وفلاسفة وغيرهم)، بل لقد دافع الأشعري عن هذا المنهج بوضوح في "**رسالة الاستحسان**"، وبَحَث لِجُل المعاني والاصطلاحات والاستدلالات الكلامية عن أصول في الكتاب والسنة، وعد المصادر التوقيفية هي الملهمة للمتكلمين والموجهة إياهم لتبني المنهج الكلامي واستدلالاته، عندما يكون الهدف الرد على الفئات العقلانية من المخالفين.

ومع ما تقدم، ولكي تستقيم الرؤية ويرتفع اللبس أكثر، ينبغي التفريق في دفاع الأشعري عن علم الكلام واستدلالاته بين المستوى المضموني المتعلق بالقضايا، والمستوى الاستدلالي المنهجي. فإذا كان أبو الحسن يظهر متحمسا في دفاعه عن الكلام وأهله، فهذا لا يومئ إلى الدفاع المطلق الكلي، أي الدفاع عن كل المتكلمين. لا ينبغي أن ننسى أن الرجل منتم الآن، ومتخندق في الصف السني، ولا يجوز إغفال أنه متصدر لمذهب جديد يسعى إلى كسب المشروعية الدينية والعلمية من الأوساط المختلفة (العامية والعالمة)، ولذلك فدفاعه إنما كان عن كلام بمقاييسه التي سعى أن تكون قريبة من أساليب السلف، واعتراضه وهجومه -تأسيسا على هذا- موجه إلى المتكلمين المخالفين بانتماءاتهم المتعددة اعتزالية وشيعية، وفلسفية، وثنوية.

وإذا كانت الفرق الكلامية المختلفة تشترك في الكثير من الآليات والأساليب الاستدلالية المشكلة للبناءات العقلانية في النقاش الكلامي عموما، فلا شك أن الأشعري لم يملك إلا أن يدافع عن المخالفين فيها من الفرق الكلامية، وينتصر لحقهم في سلوك أساليب الكلام المختلفة...ولكن المنعطف الحاد الذي يتوقف فيه دفاع الأشعري عن المتكلمين، هو -ما أكدت عليه "**رسالة الثغر**"- وذلك عندما يختلف المضمون العقدي،

وتباين الآراء، بل وعندما تعارض تلك الآراء المنصوص عليه توقيفا في أخبار الغيب والميتافيزيقا، هنا يعطي الأشعري الأسبقية لـــ"**الشرع**" و"**الخبر**"، ويجعل **العقل والمنهج الكلامي تابعا لا متبوعا**؛ لأن الوحي ومنهجه "**أوضح**" وأسلم وآمن للباحث والمتكلم من طرق الكلام المأخوذة من طرق **الفلاسفة**، الذين يذكر الأشعري أنهم في أصولهم أهملوا الوحي؛ لانطلاق منهجهم في "معرفة الوجود بما هو موجود"، ثم لأنهم أو معظمهم **أنكروا** بعثة الرسل وأحالوها.

وأكبر دليل على صحة هذه القراءة –التي تبنيناها للرسالتين– هو ما تثبته "**رسالة الثغر**" التي عملت على إعادة معظم المضامين التي سطرتها "**رسالة الاستحسان**" تأكيدا على توجيه الشرع والوحي إلى اعتماد منهج عقلاني جدلي في عرض القضايا العقدية، وهكذا يذكر الأشعري أن الوحي نبه المكلفين «على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم بما يقتضي وجوده، ويدل على إرادته وتدبيره؛ حيث قال –عز وجل–: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:21]، فنبههم –عز وجل– بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك وشرح ذلك بقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون/12-14]»[1].

ثم مضى الأشعري في كلامه مع أهل الثغر –كما فعل في كتاب "**اللمع**"[2] المصنف ضمن كتبه "**الكلامية**" باتفاق– يستعرض استدلاله الكلامي انطلاقا من الآية فقال:

1- رسالة الثغر، ص: 141-143.

2- كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: عبد العزيز السيروان، ط: دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت: 1987، ص: 82-83.

«وهذا [الوارد في النص المستدل به] من "**أوضح**" ما يقتضي الدلالة على "**حدث**" الإنسان ووجود "**المحدث**" له من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل "**متغير**" لا يكون "**قديما**"، وذلك أن تغيّره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره، وكونه قديما ينفي تلك الحال. فإذا حصل متغيرا بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها، دل ذلك على حدوثها، وحدوث "**الهيئة**" التي كان عليها قبل حدوثها؛ إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه»[1].

وبتوافق كبير، بل بتكرار للكثير من الأمثلة التي أتى بها في "**رسالة الاستحسان**" وبعض كتبه الأخرى مضى أبو الحسن الأشعري يستعرض في هذه "**الرسالة الثغرية**" التنبيهات التوقيفية على الاستدلالات العقلية، مثل تلك التي تنبه على حركة الأفلاك[2]، والاستدلال بذلك على حدوثها[3]، والرد على الفلاسفة الطبائعيين وعلى ما يدّعونه من فعل الأرض والماء والنار والهواء في الأشجـــار، وما يخرج منها من سائر الثمار[4]، ثم تنبيه الوحي على وحدانيته -تعالى- بقوله -سبحانه-: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلاَّ أَللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[5]، وانتقل الأشعري بعد ذلك للاستدلال على صفة الوحدانية بدليل "**التمانع**" تماما كما فعل في المؤلفات الأخرى[6]، وبالجملة فإن كتاب "**رسالة إلى أهل الثغر**" -رغم ما يلهج به الكثيرون من تصنيفه في مؤلفاته ذات **المنهجية السلفية**-، يعد وثيقة قوية في تقريب موقف أبي الحسن "**الحجاجي**"، ظهرت فيها المواقف التكميلية والشمولية للرؤية الأشعرية التي أراد لها أن تكون أسلوب "**مدرسته السنية**"، هذا الأسلوب الذي ظل مصرّاً أن يكون

1- رسالة إلى أهل الثغر، ص: 144.

2- المصدر السابق، ص: 152.

3- ص: 155.

4- ص: 156.

5- الأنبياء/22، راجع الرسالة الثغرية، ص: 156.

6- راجع: اللمع، ص: 84.

مستوحى من الكتاب والسنة في المضمون والطريقة، ومستلهما لقناعات السلف الأوائل وعلى رأسهم أحمد بن حنبل بطل فتنة "**خلق القرآن**".

4- بعض ملامح مشروع أبي الحسن الكلامي

من الصعب في هذا العمل ذي الطبيعة البحثية المحصورة زمانا وحيزا أن نستوعب مشروعا كلاميا ضخما لمفكر كبير مثل أبي الحسن الأشعري، لأن ما كُتب عنه في المؤلفات الكثيرة، وما سُطِّر في عرضه وبَسْط أفكاره انطلق منذ حياة الرجل، واستمر التنقيب فيه على تراخي العصور تعريفا وتحليلا وتأويلا، وما نزال إلى يومنا هذا في حاجة إلى فحص بالغ واستخبار طويل لفكر الرجل ومنهجه الفريد. لهذا كان من العسير أن تُقدِّم هذه الدراسة وصفا تحليليا مستوعبا لتفاصيل مشروع أبي الحسن، أولا لسعة المادة المكتوبة عنه، وثانيا لتعقد مهمة المضطلع بهذه المسؤولية؛ لتجاذب أفكاره من طرف المذاهب، ولحصول الإسقاطات المتنافرة على جل ما كتبه، بالإضافة إلى الإشكالات المرتبطة بنسبة **الكتب** -الموجودة بين أيدينا الآن- إليه.

سأكون مرة أخرى واضحا في معالجة هذه النقطة الأخيرة المتعلقة بـــ"**المؤلفات**"، وأعلن عن رأيي صراحة في اعتبار جل الكتب التي وصلتنا عنه اليوم صحيحة النسبة إلى أبي الحسن، كما أضيف إليها موقفا آخر أصحح فيه نسبة ما ورد في كتاب "**مجرد مقالات**" لابن فورك إلى أبي الحسن الأشعري، وعذري في هذا راجع إلى ما تقدم، فقد أنهضت هذه القناعة اعتباراتٌ موضوعية أثبتتها المضامين العامة، والقراءات الداخلية المتكررة للمنهج والآراء التي بسطتها وسأبسطها فيما تبقى من مباحث هذا العمل، والمؤكدة لوحدة المصدر في الأعمال كلِّها، مع الفرق الملحوظ بينها في أشكال العرض، وفي جزئيات معرفية ومضمونية نعتقد أنها هي الدليل على مرونة فكر أبي الحسن، وعلى قدراته الفكرية "**المناورة**" في التعامل مع المستويات والاتجاهات العقدية المختلفة التي أشرنا إليها في تحليلنا للمبحث السابق. بقيت الإشارة إلى أنه لـــمّا كان عرض المشروع مستعصيا في ظل الظروف المذكورة، فكيف نتيح لقراءتنا أن تكون قراءة موضوعية واصفة وشاملة؟

الجواب أن السعي الحثيث لمعالجـــة نقط هذا المبحث ستنصب على تقديم تحليل مركـــز لآراء أبي الحسن من خلال الأساسيات التي يقوم عليها مشروعه، ومن خلال بعض الثوابت التي أزعم أنها ركائـــز ودعائم مذهبه العقدي من الناحيـــة المضمونيـــة، (اعتقادا مني بأن الجانب المنهجي قد نـــال حظه من الإضاءة فيما سلف الإلماح إليه). وعليه فسنعمل -فيما يلي- أساسا على عرض آراء أبي الحسن في مباحث أساسية ثلاثة، نُتبعها بتحليل إجمالي ختامي نقـــدم فيه قراءة "**تقديرية**" للمشـــروع الأشعري، نزعم لها نوعـــا من الموضوعيـــة والجـــدّة. أما المحاور الثلاثة التي نعتقدهـــا جوهريـــة في المنظومـــة الفكريـــة للأشعري هي: 1- الذريـــة: المدخل الطبيعي إلى علم الكلامي، 2- الصفات: بين التفويض والتأويل، 3- الكسب: حل لإشكال الجبر والاختيار، ولنبدأ بالموضوع الأول.

1.4. الذرية: المدخل الطبيعي إلى علم الكلام

أ- انتشر بين الباحثين اعتقاد راسخ كان ابن خلدون قد أقره في تتبعه لتطور المذهب الأشعري مفاده أن أبا بكر الباقلاني (ت:403هـــ/1012م) هو واضع "**المداخل التمهيدية**" لعلم الكلام الأشعري بما فيها "**المدخل الطبيعي**"[1]، ومن ثم ذهب اعتقاد الكثير من الدارسين إلى أن أرضية "**مبحث الطبيعيات**" في الفكر العقدي الأشعري إنما كانت من وضع القاضي، ولكن هذه الدعوى تحتاج -في نظري- إلى المزيد من التأمل والتمحيص، وأكاد أجزم بأن القراءات التجزيئية للفكر الأشعري العام لا يمكن أن تتنبه إلى الوحدة البنائية التي تأسس عليها الفكر الأشعري منذ البداية مع المؤسس الأول أبي الحسن، ولذلك لا بد من النبش في موقف الإمام الأشعري وآرائه الطبيعية لكشف حقيقة الأمر في منظومته الفكرية المتعلقة بالمدخل الطبيعي.

1- ابن خلدون، المقدمة، تح: علي عبد الواحد وافي، ط: دار نهضة مصر، القاهرة: 1401: 1080/3 وما بعدها.

جاء في "رسالة إلى أهل الثغر"[1] قول أبي الحسن الأشعري: «اعلموا -أرشدكم الله- أن مما أجمعوا [=السلف] -رحمة الله عليهم- على اعتقاده مما دعاهم النبي ﷺ إليه، ونبههم بما ذكرناه على صحته أن العالم بما فيه من "**أجسامه**" و"**أعراضه**" "**محدَث**" لم يكن ثم كان، وأن لجميعه محدِثا واحدا، اخترع "**أجناسه**"، وأحدث "**جواهره**" و"**أعراضه**"، وخالف بين "**أجناسه**"».

من خلال هذا النص يتوضح أن الأشعري سبق جميع الأشاعرة إلى القول بـــ"**النظرية الذرية**"[2] التي هي -أصل أساسي من أصول المدرسة في المجال الطبيعي، وقد تعمدنا أن ننطلق من كتاب "**الرسالة الثغرية**" لنتجاوز ما يمكن أن يواجهنا من نقد ونفي لصحة نسبة هذه الفكرة إلى الإمام أبي الحسن، فالمدافع عن الموقف السلفي للأشعري لا يخالجه أدنى شك في نسبة "**الرسالة**" إليه، بل إن نصها يقدم -عادة- دليلا على مواقف الرجل المساندة لآراء الرعيل الأول، ولمدرسة **أحمد بن حنبل**، مدرسة **السلف** الأولى.

لا شك عندنا -إذن- في اقتناع الأشعري بهذه "**النظرية**"؛ فقد آمن بأن أجسام العالم مركبة من "**أجزاء غير متجزئة**"، واعتبر ذلك عقيدة راسخة و"**علميّة**"، من أنكرها فقد ساوى وشابه **الملاحدة** في نفيهم التناهي عن الأجزاء[3]، وكان يذهب إلى أن الجزء الواحد يحتمل جميع "**الأعراض**" المتعاقبة عليه[4]، كما كان يقول: «إن الحر والبرد واللون والطعم

1- ص: 209.

2- ترجع هذه النظرية في أصولها إلى المدرسة الاعتزالية لأن أول من قال بها في الفكر الإسلامي هو أبو الهذيل العلاف (ت:234هـــ/849م)، كما ترتبط في أصولها الفلسفية بالفكر اليوناني، من حيث تعلقها بمفهوم **تناهي أجزاء العالم**، وقد أصبحت الدعامة الأساسية للفكر الكلامي الإسلامي مقابل فكرة الهيولى والصورة عند الفلاسفة. من أجل ذلك التجأ إليها الأشاعرة واحتضنوها باتفاق، ولم يشذ عن القول بهذه النظرية إلا أفراد قلائل من أتباع هذه المدرسة. راجع في الموضوع مثلا:منى أحمد أبو زيد - التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط :المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1994.

3- مقالات الشيخ الأشعري، ط: مكتبة الثقافة الدينية، ، القاهرة: 2005، ص: 211.

4- نفسه.

أعراض، ولا يجوز وجود الضدين منها في محل، وإن الحار يماس البارد فلا يستحيل، وإنما يستحيل اجتماع الحرارة مع البرودة في محل، وكذلك كان يقول في الأصوات إنها **أعراض**، وفيها المتماثل والمختلف والمتضاد»[1]. وبالمقابل أحال نظرية "**الطفرة**" التي قال بها النظام المعتزلي (ت:221 هـ/836م)، وأكد استحالة وجود الجوهر في محل ثم يوجد بعد ذلك فيما وراءه من المَحال بلا فصل، من غير عدم وحدوث، ومن غير أن يمر بذلك ويحاذيه ويقطعه[2].

ب- وخلال مناقشة الأشعري للمعتزلة في قضية "**التولّد**"، وأثناء محاولته نقض فكرة "**التأثير الطبيعي للأشياء**"، رام إثبات انفراد الخالق جل وعلا بالفاعلية في الإيجاد والتأثير، فكشف عن اعتقاده بـ"**نظرية العادة**" التي ستصير من ثوابت المذهب الأشعري الأساسية، بل ستصير أصلا مؤسساً للتصور الأشعري في مجمل القضايا الكلامية التي عالجتها مدرسته على امتداد تاريخها التطوري الطويل. يقول الأشعري: «حدوث الشبع بعد الأكل، والري بعد الشرب، والجوع والعطش، عند عدم الأكل والشرب على وجه مخصوص، إن ذلك كله مخترع لله -تعالى- مختار، ولو شاء الله أن يفعله على خلاف ذلك الوجه كان عليه قادرا، ولكنه -تعالى- قد أجرى "**العادة**" في إحداث ذلك على هذا الوجه، ولو فعل ذلك لكان "**نقضا للعادة**"، ونقض العادات إنما يكون معجزات وكرامات ودلالات للصادقين، وإبانات من الكاذبين»[3].

يقوم التصور الأشعري إذن على إثبات "**الجواهر الفردة**"، ويرتصد أبو الحسن للرد على النافين لوجودها، ولكن إثباته لها كان من أجل هدف أهم؛ ذلك هو إثبات عدم **اقترانها**، ونفي أي **طبيعة ذاتية** تحكمها وتوجهها وقواعد تنظمها **ذاتيا**. بل هي في نظره

1- المصدر السابق، ص: 215.

2- ص: 216.

3- مجرد مقالات الشيخ الأشعري، ص: 135.

عديمة القدرة، متناثرة لا اقتران ذاتي لها. وبمعنى آخر فإن المادة ليس لها قوانين وأسباب علمية تربطها وتنفعل بها فتولد وتؤثر ضرورة، وكل ما نــراه في العالم هو مجــرد اقتران أو "**عادة**" خلقها الله واقتضت حكمته أن يقع ارتباط حدوث شيء عن شيء بها فقط.

لقد ذهب الأشعري إلى رفض أي قول بطبيعة موضوعية للموجودات أو أي قوة طبيعية مؤثرة في العالم، وقد ساعده قوله بنظرية "**الجوهر الفرد**" في التشبث بهذا الموقف، فإذا كانت الجواهر الفردة المؤلفة للأجسام "**متجانسة**" "**متماثلة**" لا تختلف إلا بالأعراض الطارئة عليها والأعراض لا تختص بجواهر بعينها، ولما كانت الأعراض لا تبقى زمانين ولا تنتقل من جوهر إلى آخر بل تخلق خلقا مستمرا بقدرة الله، ثم إن الجواهر الفردة "**منفصلة**" "**مستقلة**" لأن اجتماعها لا يكون بالتداخل بل بـــ"**التجاور**"، فهذه الأمور كلها تجعل من القول بطبيعة خاصة للمادة أمرا لا أساس له في نظر الأشعري، ولا يمكن الجزم بأي نظام طبيعي أو سببي ناتج عن **طبائع ضرورية وذاتية** بالمعنى الذي يقوله الفلاسفة[1].

وقد أتاح هذا الموقف للأشعري فتح المجال أمام القول بإمكانات لا تحد فيما يتعلق بالعالم الطبيعي، كما ساعده قوله بـــ"**الجواز**"، وأن كل ما يمكن تصوره جائز غير واجب، على تقرير أن لا ضرورة هناك تحكم العلاقات بين المتغيرات في العالم. كل هذا آمن به أبو الحسن عند مناقشته للفلاسفة والطبائعيين حتى **لا تعطى أي فاعلية لغير الله**، فالله هو الفاعل الوحيد ولا خالق سواه ولا تأثير لغير قدرته، والله -تعالى- فاعل بالإرادة التي من مقتضاها "**التخصيص**" و"**الاختيار**" أما الجمادات فلا فعل لها[2]، وإذا كان

1- راجع :الباقلاني- التمهيد، تح: عماد الدين حيدر، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1987، ص: 53 وما بعدها، حيث بسط مجملات الأشعري وقدم عدة ردود على القائلين بالطبع بأسلوبه الجدلي الكلامي.

2- انظر: الجزيري نوران، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1992، ص:91.

الأشعري وبعض متقدمي الأشاعرة[1] قد تعرضوا لموضوع "**نفي السببية**" والارتباط الموجود بين الأشياء بصورة إجمالية غير مفصلة -كما قد ألمحنا سابقا-، فإن الغزالي يعد رائد المدرسة والمنظر الأكبر لها بخصوص مسألة "**العادة**" التي واجه بها الأشاعرة القائلين بالسببية.

وإذا انمهد هذا وأدركنا أن أبا الحسن الأشعري قد دافع عن البحث الكلامي واعتبره من مستلزمات التحول الفكري الذي اقتضته طبيعة المواجهة للمخالفين المتنوعين، فكيف نكيِّف -إذن- اعتقاده بنظرية "**الجوهر الفرد**"، وقوله بـــ"**نظرية العادة**"، مع مواقفه الرافضة للمنهج الاعتزالي، والطاعنة في قناعات الفلاسفة المنهجية والمضمونية، علما بأن ما آمن بها الأشعري من هذه النظرية هو مقتبس من فكر الخصم الأول (=المعتزلة الذين سبقوا الأشعري في القول بالنظرية)، ومأخوذ من الفيزياء اليونانية القديمة، ومن الفلاسفة القائلين بالطبع والتأثير وهم الخصوم الكبار لأهل السنة الذين نصب الأشعري نفسه للدفاع عن منهجهم؟ كما أنه -في الأخير- معارض لرأي مدرسة السلف الرافضة للبحث الكلامي باصطلاحاته ومضامينه الفلسفية وعلى رأسها الاصطلاحات التي تبناها الأشعري عندما التزم النظرية الذرية وآمن بها؟

ج- الجواب عن هذه الأسئلة -في اجتهادي- متعلق بما تقدم تقريبه من كون الأشعري كان يصدر في أسلوبه المنهجي وفي مواقفه المضمونية عن رؤية موحدة، تنبني على الاستفادة من مقتضيات العقل، ومن نتائج العلم والفكر الإنساني أيا كانت خلفيته. ومن هنا اعتبر "النظرية الذرية" -التي ترجع في أصولها إلى الفلسفة القديمة، ويقول بها حتى خصومه من المعتزلة- مادة علمية موضوعية، مشتركة، يوجد من المسوغات المنطقية ما يدعو إلى احتضانها والإيمان بها، لكونها أرقى ما آمن به الفكر العلمي والنظر الطبيعي للكون وعلاقاته وقتئذ. فلا مانع من أن تشكل منطلقا وحصنا للدفاع عن قضايا الدين.

1- انظر: الباقلاني، ص:53، وانظر: الجويني، الشامل، تح: علي سامي النشار والمجموعة، ط: دار المعارف، الإسكندرية: 1968، ص: 237 وما بعدها.

ولكن الأشعري لم يكتف بهذا بل أراد أن يبحث عن معضدات لهذا الموقف ولاختياره المنهجي من داخل الوحي نفسه، بل انتهت به قناعاته إلى أن **الدين** هو المحفز على الالتزام بالحقائق والنظريات العلمية والطبيعية، والوحي هو الداعي أيضا إلى اعتناق التوجه العقلاني؛ لأنه مؤيد للعقل، ومسدد له وموجه للمسلمين. لا غرابة –إذن– أن يتبلور منهج الأشعري في الدفاع عن التأصيل العقلي في حماية ثوابت العقيدة، ولا معنى –في هذا السياق– لإقفال باب الجدل الديني، بل هو حق وواجب، **لأن الوحي والنقل يحثان عليه، ويحددان أصول النظريات العقلية والجدلية المعتمدة فيه.**

ومع ذلك يلزم –في المنهج والنظر الأشعري– الانتباه إلى أن **نوعية المخاطبين تختلف وتتباين،** فليس مخاطبة الخصم المنكر للوحي مثل مجادلة المؤمن المخالف من الإسلاميين. ولهذا وجب تغيير أسلوب الخطاب، وتنويع آليات الاستدلال وفقا لطبيعة المخاطبين، وبحسب مستويات المستقبلين.

هذا –إذن– جانب من منظومة الأشعري العقدية متعلق بدقيق الكلام، فماذا عن وجهة نظره المكمّلة للنسقية في بُعدها المرتبط بجليل الكلام؟

2.4. الصفات بين الإثبات والتفويض

أ– ينطلق الأشعري في عرض رأيه عن الصفات من قناعة أساسية مضمنها **تنزيه البارئ** –جل وعلا– عن "**الجسمية**" و"**الحركة**" وعن "**مشابهة المخلوقات**". فالله غيرٌ لمخلوقاته، وهذا التغاير في نظره تغاير **ذاتي** وليس تغايرا في الزمان والمكان؛ لأن الله –سبحانه– **منزّه** عن الزمان والمكان. يقول: «إن قال قائل: لم زعمتم أن البارئ –سبحانه– لا يشبه المخلوقات؟ قيل له: لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من كل الجهات كان محدثا مثلها، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما، وقد قال الله –تعالى–: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ

﴿كُفُؤاً أَحَد﴾ [الإخلاص/4]»[1]. وقد مال الأشعري إلى القول بـــ"**توقيفية**" أسماء اللــه -تعالى- احتياطا لكي يفرق بين أسماء الخالق وأسماء المخلوق[2].

وإذا ترسخ هذا واطمأن القلب إلى أن **التشبيه منفي**، و**التوقيف حاضر** في تحديد الأوصاف والأسماء المتعلقة بالله -تعالى-، فيكون سبيل معالجة الصفات الإلهية قد وطئ، وإمكان الإقناع بالاختيار الأشعري صار ميسرا.

ب- نقل ابن فورك عن أبي الحسن الأشعري أن: «صفات الله -تبارك وتعالى-...على نوعين: منها: ما يُعلم من "**طريق الأفعال**" ودلائلها عليها، (وهي كـــ: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة)، ومنها: ما يثبت له لـــ"**انتفاء صفات النقص**" عن ذاته، (وذلك كـــ: السمع، والبصر، والكلام، والبقاء). فأما ما يثبت من "**طريق الخبر**"، فلا يُنكر أن يرد الخبر بإثبات صفات له تعتقد خبرا، وتطلق ألفاظها سمعا، وتُحقَّق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها؛ كاليدين والوجه والجنب والعين؛ لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات لمَّا استحال عليه التركيب والتأليف وأن يوصف بالجوارح والأدوات. فأما ما يوصف من ذلك من "**جهة الفعل**" كالاستواء والمجيء والنزول والإتيان، فإن ألفاظها لا تطلق إلا سمعاً ومعانيها لا تثبت عقلاً، وتستفاد أسامي هذه الأفعال بإخباره عنها بذلك. فما جاء به الكتاب أو وردت به الأخبار المتواترة أجري أمرها على ذلك، وما وردت به أخبار الآحاد فإن التجويز معلّق به على هذا الوجه دون القطع واليقين»[3].

يجلي هذا النص التقسيم الذي يقترحه الأشعري للصفات الإلهية، وهو تقسيم ينبني على **طرق الاستدلال** عليها والتي هي -في رأيه-: 1- طريق دلالة الأفعال، 2- طريق نفي

1- اللمع، ص: 83-84.

2- مجرد مقالات، ص:42.

3- المصدر السابق، ص:40-41..

النقائص، 3- طريق الخبر (متعلق بصفات الذات) 4- طريق الخبر أيضا (متعلق بصفات الفعل). وقد تعرض أبو الحسن في كتبه للنوعين الأولين -بشيء من التفصيل- كما فعل في كتاب "**اللمع**"، وخص النوع الثالث ببحوثه في كتاب"**الإبانة**" وفي كتاب"**رسالة إلى أهل الثغر**".

ج- لن نطيل الكلام عن مواقف الأشعري بخصوص النوعين الأولين من الصفات؛ لأنهما يتعلقان بـــ"**صفات المعاني**"، ولأن رأيه فيها مشهور لم يثر إشكالات كبرى داخل الصف السني؛ وقد عرض فيه وجهة نظره المخالفة للمعتزلة ولمن نفى الصفات أو بعضها، فبعد الاتفاق على إثبات "**الصفات المعنوية**" أثبت الأشعري "**صفات المعاني**" الثمانية: **الحياة**، و**العلم**، و**القدرة**، و**الإرادة** (استنادا إلى دليل الأفعال -كما ذكر في التقسيم-)، و**السمع**، و**البصر**، و**الكلام**، و**البقاء** (بدليل نفي النقائص عنه تعالى -كما أكد في النص السابق-)، وهـــي صفات -في رأيه- قديمة أزلية قائمة بذاته —سبحانه-، قال في "**الرسالة**": «مما أجمعوا عليه [=أصحابه من السنة]...أنه -عز وجل- لم يزل قبل أن يخلقه [=العالم]: **واحدا**، **عالما**، **قادرا**، **مريدا**، **متكلما**، **سميعا**، **بصيرا**، له الأسماء الحسنى والصفات العلا»[1]، وصفاته -تعالى- هذه "**لا هي ذاته ولا هي غيره**. قال في إثبات صفة العلم مثـــــلا -ردا على المخالفين-: «أجمع المسلمون قبل حدوث الجهمية والمعتزلة والحرورية على أن لله علما لم يزل، وقد قالوا: علم الله لم يزل، وعلم الله سابق في الأشياء، ولا يمنعون أن يقولوا في كل حادثة ونازلة تنزل: كل هذا سابق في علم الله، فمن جحد أن لله علما خالف المسلمين وخرج به عن اتفاقهم»[2]...

وأنكر الأشعري على المعتزلة نفي هذه الصفـــات، سواء في قولهم: إن ذلك حاصل لله -تعالى- من طريق "**التسمية**" لا على الحقيقة، أو في اعتبار هذه الصفات هي "**عين**

1- المصدر السابق، ص: 209.

2- الإبانة عن أصول الديانة، تق وتح: فوقية محمود، ط1: دار الأنصار ، القاهرة، 1977: 145/2.

الذات"[1]، لأنهم اعتقدوا أن التوحيد لا يكون إلا بإثبات صفات هي الذات، والحال أن الذات تتعلق بـــ"**الوجود العيني**"، بينما الصفات تتعلق بـــ"**الوجود الذهني**". قال في رده: «فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون الباري –سبحانه– عالما لا بنفسه ولا بمعنى يستحيل أن يكون هو نفسه؟ قيل له: لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا: "عالم" لم يرجع به إلى نفسه ولا إلى معنى، ولم يثبت به نفسه ولا معنى يستحيل أن يكون هو نفسه، وإذا لم يجز هذا، بطل ما قالوه. وهذا الدليل يدل على إثبات صفات الله –تعالى– لذاته كلّها من الحياة والقدرة والسمع والبصر وسائر صفات الذات»[2].

ولكن الأشعري –بالإضافة إلى إثباته للصفات المعنوية ولصفات المعاني السابقة– تعرض في "**اللمع**" وغيره لما سيسمى بـــ"**الصفـــات السلبيـــة**"، وقـــام بإثباتها، حيث أثبت الله –تعالى–: **الوجود، والقدم** (استنادا إلى دليل الاعتمال والتأثير والانقلاب والتغيير اللاحق بالمخلوق، والقديم لا يجوز انتقاله)[3]، وصفة **الوحدانية** (اعتمادا على دليل الممناعة)[4]، وصفة **مخالفته للحوادث** (نظراً لحدوثها وقدمه)[5]، وصفة **الغنى عن المخلوقات**[6].

ب– أما "**الصفات الخبرية**" فإن الأشعري يذهب إلى إثباتها "**ذاتية**" و"**فعلية**" دون "**تكييف**" **ولا** "**تعطيل**"، وقد حكى اتفاق أصحابه على: «وصف الله –تعالى– بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به نبيه ﷺ من غير اعتراض فيه، ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكييف له لازم»[7]. ثم قدم موقفه **التقريري** هذا على أساس أنه **إجماع**،

1– المصدر السابق: 143/2، واللمع، ص: 91.

2– اللمع، ص: 91.

3– المصدر السابق، ص: 82.

4– المصدر السابق، ص: 83.

5– المصدر السابق، الصفحة نفسها.

6– رسالة إلى أهل الثغر، ص: 240.

7– ص: 236.

فذكر في "**الرسالة**" أن السلف «**أجمعوا** على أنه -عز وجل- يسمع ويرى، وأن له -تعالى- "**يدين**" مبسوطتين، وأن الأرض جميعا **قبضته** يوم القيامة والسماوات مطويات **بيمينه**، من غير أن يكون جوارحا، وأن **يديه** -تعالى- غير "**نعمته**"، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم حيث خلقه بيده...و**أجمعوا** على أنه -عز وجل- "**يجيء**" يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها...وليس **مجيئه** "**حركة**" ولا "**زوالا**"، وإنما يكون المجيء حركة وزوالا إذا كان الجائي "**جسما**" أو "**جوهرا**"، فإذا ثبت أنه -عز وجل- ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة...وأنه -تعالى- "**ينزل**" إلى السماء الدنيا كما روي عن النبي ﷺ، وليس نزوله "**نقلة**"؛ لأنه ليس بـ"**جسم**" ولا "**جوهر**"...»[1].

ويحكي الأشعري عن مذهب جماعته السنية في "**الإبانة**" بأنها تؤمن بأن: «الله -تعالى- "**استوى**" على عرشه كما قاله [تعالى] مترها عن "**المماسة**" و"**الاستقرار**" و"**التمكن**" و"**الحلول**" و"**الانتقال**"، لا "**يحمله**" العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو "**فوق**" العرش، وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى، "**فوقية**" لا تزيده "**قربا**" إلى العرش والسماء، بل هو "**رفيع الدرجات**" عن العرش؛ كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد...، وأن له -سبحانه- "**وجها**" بلا "**كيف**"، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن/25]. وأن له -سبحانه- "**يدين**" بلا "**كيف**" كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص/75]، وأن له -سبحانه- "**عينين**" بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر/14]، وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالا...»[2].

1- الرسالة، ص: 225-226-227، وذكر مثل ذلك في "**مقالات الإسلاميين**" نسبة إلى أصحابه من أهل الحديث، انظر: المقالات، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: المطبعة العصرية للطباعة والنشر، بيروت: 1990: 345/1.

2- الإبانة: 21/2-22.

وأكد إثبات "**الصفات الخبرية الفعلية**" في موضع آخر من "**الإبانة**" بقوله: «ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من "**النزول**" إلى السماء الدنيا...وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافا لما قال أهل الزيغ والتضليل، ونعوِّل فيما اختلفنا فيه على "**كتاب**" ربنا، و"**سنة**" نبينا، و"**إجماع**" المسلمين وما كان معناه. ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم. ونقول: إن الله -عز وجل- "**يجيء**" يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ [الفجر/22]، وأن الله -عز وجل- "**يقرب**" من عباده كيف شاء، بلا "**كيف**" كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ اِلْوَرِيدِ﴾ [ق/16]»[1].

ج- وفي خصوص رأيه في "**محكم**" القرآن و"**متشابهه**" يذكر الأشعري أن السلف: «أجمعوا على التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله، وما ثبت به النقل من سائر سنته، ووجوب العمل بمحكمه، والإقرار بنص مشكله ومتشابهه، ورد كل ما لم يحط به علمنا بتفسيره إلى الله، مع الإيمان بنصه، وأن ذلك لا يكون إلا فيما كلفوا الإيمان بجملته دون تفصيله»[2].

لقد سطر الأشعري في مناقشته لـــ"**تأويل الصفات الخبرية**" جملة من الضوابط الأساسية ينتهض بها كيان التأويل، ونظر لـــ"**كلياته**"، ونقف في مناقشة الأشعري للجهمية على رأي **مبدئي** يتعلق بـــ"**التأويل**" وشروطه وحيثياته اللغوية، يرُدّ فيه على القائلين بوجوب تأويل "**اليد**" في القرآن والسنة بـــ"**النعمة**"؛ حيث يقول: «ليس يجوز في **لسان العرب** ولا في **عادة** أهل الخطاب أن يقول القائل: "عملت كذا بيدي" ويعني به "النعمة". وإذا كان الله -عز وجل- إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل: "**فعلت**

1- المصدر السابق: 2/29-30.

2- الرسالة، ص: 98.

بيديّ" ويعني "**النعمة**"، بطل أن يكون معنى قوله -تعالى-: ﴿**بيدي**﴾ "**النعمة**"...فإذا دفع [الخصم] اللغة لزمه أن لا يفسِّر القرآن من جهتها...وإن رجع في تفسير قوله -تعالى-: ﴿**بيدي**﴾ بـ"نعمتي" إلى "**الإجماع**" فليس المسلمون على ما ادعى متفقين، وإن رجع إلى "**اللغة**" فليس في اللغة أن يقول القائل: "بيدي" يعني: "نعمتي"، وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ولن يجد له سبيلا»[1].

يظهر -مما تقدم- مبدئيا أن الموقف الأشعري من تأويل الصفات الخبرية "**سلبي**"؛ لأن **اعتبارات الترجيح** التي تسمح بنقل الألفاظ من معناها الظاهري إلى معان مجازية (وهي عنده: "**الإجماع**" و"**القياس اللغوي الصحيح**") لا تسمح بذلك، هذا ما صرح به في "**الإبانة**". ولكن كلامه يُفهم منه أيضا أنه -مع ذلك- يفسح للتأويل مجالاً وحيزاً إذا اعتُمدت فيه القواعد الصحيحة والضوابط الرجيحة، وعضّدته المرجّحات وقرائن الحمل. يقول: «ألا ترون أنه إذا كان ظاهر الكلام العموم، فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص، فليس هو على حقيقة الظاهر، وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قوله -تعالى-: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ على ظاهره، أو حقيقته من إثبات اليدين، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة»[2].

هذا الموقف التنظيري لإمام الأشاعرة أتاح له اتخاذ مواقف مستثناة من المواقف "**التفويضية**"[3] أو إلى القول بـ"**التأويل الإجمالي**"، مال فيها إلى رأي الطرف الآخر، واختار "**النهج التأويلي**" أو "**التأويل التفصيلي**" لبعض الصفات؛ عند ما ظهرت له حجج تسويغية سليمة، وعندما اطمأن إلى لزوم تجاوز قاعدة المنطلق وفق النهج

1- المصدر السابق: 2/127-128.

2- الإبانة: 2/139.

3- نستعمل "**التفويض**" هنا بالمعنى السلفي أي التفويض الكيفي لا التفويض المعنوي.

المسطّر؛ فثبت -لديه- دليل وجوب ترك الظاهر لوجود المانع، فانتقل إلى "**التأويل**". هكذا نجده يختار تأويل صفات "**المعية**" بـ"**العلم**" في قوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[1] قال: «وفسر ذلك أهل العلم والتأويل أن "**علمه**" محيط بهم حيث كانوا»[2].

كما صرف لفظ ﴿**الأيدي**﴾ و ﴿**اليد**﴾ في القرآن إلى (**اليدين**)" بدليل "**الإجماع**" قال: «فإن قالوا: إذا أثبتم لله -عز وجل- "**يدين**" لقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، فلم لا أثبتم له "**أيدي**" لقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس/71]؟ قيل لهم: قد "**أجمعوا**" على بطلان قول من أثبت لله أيدي. فلما "**أجمعوا**" على بطلان قول من قال ذلك، وجب أن يكون الله تعالى ذكر "أيدي"، ورجع إلى إثبات "يدين"؛ لأن الدليل قد دل على صحة "**الإجماع**". وإذا كان **الإجماع** صحيحا، وجب أن يرجع من قوله "أيدي" إلى "يدين"؛ لأن القرآن على **ظاهره**، ولا يزول عن ظاهره إلا **بحجة**، فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر "الأيدي" عن الظاهر إلى ظاهر آخر، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على **حقيقته**، لا يزول عنها إلا **بحجة**»[3].

كما أول الأشعري صفتي "**الرضا**" و"**الغضب**" على الناس بـ"**إرادة الله لنعيمهم أو عذابهم**"، ونقل عن أصحابه من السلف أنهم: «أجمعوا على أنه -عز وجل- يرضى عن الطائعين له...وأن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم»[4]، ومع التزام الأشعري بهذا التأويل الأخير، إلا أنه لم يذكر المسوغات التي اعتمدها في القول به، وإن كان يبدو أنه اعتصم في ذلك

1- الحديد/4.

2- الرسالة، ص: 234.

3- راجع: 1/137-138.

4- الرسالة، ص: 231.

بـــ"**الإجماع**"، بيد أن نسبة الأمر إلى الإجماع السلفي هنا هي محل خلاف -على ما هو معروف-.

د- انطلاقا مما تقدم استبان لنا أنه بالنظر إلى المشروع الكلامي لأبي الحسن الأشعري تتجلى الجوانب التطبيقية العملية لأفكاره ورؤاه التنظيرية، حيث إنه سعى إلى الالتزام عقديا بمستلزمـــات القناعات المنهجية التي انطلق منها نظريا، فعمل أساسا على استحضـــار نوعين من المخاطبين تعلّق بهما النقاش في موضوع "**الصفات الإلهية**"، وهما: المتكلمون العقلانيون المؤوّلة (معتزلة وجهمية وغيرهما)، ثم فئة السلفيين الصفاتية من الذين سقطوا في التشبيه والتجسيم (أهل الحديث والكرامية وغيرهما). كما استند في مناظراته للفئة الأولى إلى **تكـــأة نقلية** أثبت فيها الصفات المعنويـــة والخبريـــة، رافضا للغلو التنزيهي الذي مال إليه المعتزلة والعقلانيون من الفلاسفة والباطنية، وفي نفس الوقت فتح للعقل طريقا لمناقشة مباحث الصفات بإطلاق في أقسام الصفات السلبية والمعنوية، وبصورة أضيق عندمـــا يتعلق الأمـــر بالخبري منها؛ حيث منح **الاجتهاد النظري التأويلي** مساحـــة للعمل في إطـــار قواعد أساسيـــة، عند التزام الشروط الشرعية واللغوية والاتفاقية.

إن هذا التصور الموجّه للنظر التأطيري عند الأشعري مثل رؤية عميقة كبحت من جماح الميولات الغالية في حالتي الإثبات والنفي للصفات، ونهجت نهجا **تقعيديا كلاميا** طمأن الوسط السني -المشكّل للجمهور وللسواد الأعظم من المسلمين- على حصول توازن ووسطية ترتضيهما مقتضيات العقل والنقل. وبذلك تمكن الأشعري من الاستجابة لدعـــوات التصحيح والتغيير والتسديـــد التي كـــان الواقـــع الثقـــافي والعقدي والديني -عموما- يرنو إليها، ويسعى حثيثا إلى تبنيها وتعميمها في مجـــال العقيدة وفي قضايـــا ما وراء الطبيعة.

3.4. الكسب: حل لإشكال الجبر والاختيار

أ- يعلن الأشعري في كتاب "**الإبانة**" عن مجمل اعتقاده واعتقاد مدرسته السنية في موضوع الفعل الإنساني ومسألة "**القضاء والقدر**"، فيقول: «نقول:...إنه لا يكون في الأرض شيء من خير وشر **إلا ما شاء الله**...وأن أحدا **لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله**، ولا يستغني عن الله، ولا يقدر على الخروج عن علم الله -عز وجل-، وأنه **لا خالق إلا الله**، وأن أعمال العبد مخلوقة لله مقدرة كما قال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات/96]، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا وهم يُخلقون...وأن الله وفّق الطائعين لطاعته، ولطف بهم ونظر إليهم وأصلحهم وهداهم، وأضل الكافرين و لم يهدهم ولم يلطف بهم بالآيات -كما زعم أهل الزيغ والطغيان-، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين...وأن الخير والشر بيد الله...وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا إلا بالله...»[1].

وبالرجوع إلى "**رسالــة إلى أهل الثغر**" نجد الأشعري يؤكد **إجماع** السلف «على أنه -تعالى- يضل من يشاء، ويعذب من يشاء، وينعم من يشاء، ويُعزّ من يشاء، ويغفر لمن يشاء، ويغني من يشاء، وأنه لا يُسأل في شيء من ذلك عما يفعل، ولا لأفعاله علل لأنه مالك غير مملوك ولا مأمور ولا منهي...»[2].

وقال في "**مقالات الإسلاميين**" عن أصحاب "**مدرسته الحديثية**": «قالوا: إنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله كما قال -عز وجل-: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَنْ يَّشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير/29]، وكما قال المسلمون: "ما شاء الله كان، وما لا يشاء لا يكون". وقالوا: إن أحدا لا يستطيع أن **يفعل شيئا قبل أن يفعله**، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، أو أن يفعل شيئا علم الله أنه لا يفعله.

1- الإبانة: 2/23-25.

2- الرسالة: 2/240-241.

وأقـــروا أنه **لا خالق إلا الله**، وأن سيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله -عز وجل-، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئا...»[1].

يؤمن الأشعري إذن -من خلال هذه المضامين وفي جملة كتبه التي يؤيد بعضها بعضا- بأن الله هو **الفاعل الحقيقي** و«المحدث، وهو المُخرج من العدم إلى الوجود»[2]، كما يؤمن بأن إرادة الله صفة ذاتية عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته، لأنه الخالق لكل شيء ولا يجـــوز أن يخلق -تعالى- ما لا يريد، و«أيضا فإنـــه لا يجوز أن يكون في سلطان الله -تعالى- ما لا يريده؛ لأنه لو كان في سلطان الله -تعالى- ما لا يريده لوجب أحد أمرين: إما إثبات سهو وغفلة، أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده، فلما لم يجـــز ذلك، استحـــال على الله -تعالى- أن يكون في سلطانه ما لا يريده»[3].

معنى هذا الكلام أن القدرة والإرادة الإلهيتين هما المتحكمتان أولا وأخيرا في كل محدثات العالم، فهل معنى هذا أن الإنسان عديم القدرة؟ وهل موقف الأشعري هذا مسقط لأي إرادة إنسانية متعلقة بالفعل؟

ب- قد يُفهم من كلام أبي الحسن السابق أنه اختار القول بمذهب أهل "**الجبر**" (مذهب جهم بن صفوان وأتباعه)، الذين يقررون أن الإنسان لا قدرة حادثة لديه لتحقيق اختياراته، وأنه فاقد لأي إرادة واستطاعة، ولا تأثير له في أفعاله، ولا دخل له من قريب أو من بعيد فيما يفعل أو يترك. بيد أن مراجعة ما نُسب إليه من مواقف تنبئ عن رأي آخر مغاير لما يمكن فهمه من النصين السابقين؛ حيث نسجل نفي الإمام مذهب "**الجبر**" وطعنه فيه بقوة؛ لاعتقاده أن "**الإجبار**" يفيد معنى "**الإكراه**" وهو -أي الإكراه- إنما يُستعمل «فيما يحدث من الأفعال مع كراهية من يحدث فيه، وهو أن يكون محمولا على فعل

1- المقالات: 2/345-346.

2- ابن فورك، مجرد مقالات، ص: 91.

3- اللمع، ص: 101.

يكرهه، ولو أراد أن يتخلص منه لم يجد إليه سبيلا»[1]، وإذا كان الأمر بهذا الفهم فـــ«ليس في مذاهبنا وأقوالنا -[يقول أبو الحسن]- ما يوجب ذلك، ولا نحن معترفون بأمر يقتضيه...وذلك أنا لا نقول: إن الله تعالى أكره أحدا منا على أمر أمره به، أو نهاه عنه أو حمله عليه أو اضطره إليه»[2].

إن الأشعري لم يمنع من جواز **وقوع مقدور بين قادرين** (قدرة الخلق وقدرة الكسب)؛ لأنه يؤمن بأن الإنسان يملك قدرة (=استطاعة) وإرادة **مكتسبتين حقيقيتين**، «وكان يقول: إن الإنسان مستطيع **باستطاعة هي غيره**، وإنه يوصف بذلك على الحقيقة، كما يوصف بأنه قادر على الحقيقة»[3]. والدليل في نظره على أن الاستطاعة (=القدرة) هي غير الإنسان، أن الإنسان «يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزا، كما يكون تارة عالما وتارة غير عالم، وتارة متحركا وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعا بمعنى هو غيره، كما وجب أن يكون عالما بعلم هو غيره...لأنه لو كان مستطيعا بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقته له لم يوجد إلا وهو مستطيع. فلما وُجد مرة مستطيعا، ومرة غير مستطيع، صح وثبت أن استطاعته غيره»[4].

نفهم مما تقدم أن **الإنسان له قدرة واستطاعة**، ولكن هذه الاستطاعة أو القدرة في نظر الإمام شيء غير الإنسان، فكيف فسر المسألة إذن؟ وما المقصود بالقدرة الحادثة؟ وما حدود تأثيرها في الفعل المُتعلق به؟

ج- إن تفسير نظرية الأشعري في موضوع القضاء والاختيار، ومسألة الجبر والاختيار، ثم موضوع تأثير القدرة الإنسانية الحادثة يحددها طرحه لنظرية "**الكسب**". فالكسب -في

1- مجرد مقالات، ص: 107.
2- المصدر السابق، ص: 107-108.
3- المصدر السابق، ص: 109.
4- اللمع، ص: 132.

نظره- هو: «الواقع بالقدرة المحدثة»[1]. فإذا وقع من العبد فعل، يكون خلق الفعل حاصلا من الله، وكسبه من الإنسان؛ لأجل تعلق قدرته وعلمه وإرادته المحدثة به.

وبسؤال الأشعري عن تصحيح وصف الخلق والكسب على الخالق والمخلوق، يتشبث بالقول بأن صفات "**الخلق**" و"**الفعل**" و"**الاختراع**" خاصة بالله -تعالى-؛ إذ لا خالق للأفعال إلا هو -سبحانه-، أما "**الكسب**" فلا يجوز أن يكون الله مكتسبا له، وإن كان فاعلا له على الحقيقة. يقول في شرحه للموضوع: «إذا كان الكسب دالا على فاعل فَعَله على حقيقته لم يجب أن يدل على أن الفاعل له على حقيقته هو المكتسب له، ولا على أن المكتسب له على الحقيقة هو الفاعل له على حقيقته، إذ كان المكتسب مكتسبا للشيء لأنه وقع بقدرة له عليه محدثة، ولم يجز أن يكون رب العالمين قادرا على الشيء بقدرة محدثة، فلم يجز أن يكون مكتسبا للكسب، وإن كان فاعلا له في الحقيقة»[2].

إن تعلق الكسب -في رأي أبي الحسن- مقيد؛ إذ يستحيل على المحدَث أن يوصف «بالقدرة على اختراع العين من العدم إلى الوجود، كما يحيل وصفه بالعجز عن ذلك، كما يحيل وصف الله -تعالى- بالقدرة على أن يقدره على ذلك أو بالعجز عن أن يقدره على ذلك، [كما...] يستحيل أن يوصف بالعجز عما لا يصح أن يوصف بالقدرة عليه من الألوان والطعوم»[3]. ويجوز عنده اكتساب الأعراض المقدور عليها من المخلوق، في مقابل الأعراض التي يمتنع أن تكون مقدورة له فهي لا تكتسب. ومن هنا حصر معنى "**القدرة الخلقية**" بالله -تعالى-، وجعل "**القدرة الكسبية**" من صفات المخلوق دون الخالق.

ولما كانت القدرة البشرية المرتبطة بالكسب لا تُعنى بالجانب الآلي في الجسم -الذي تستمر قدرته مع الجسم دائما-، فقد ذهب الأشعري إلى أنها **لا يصح أن تتقدم على**

1- مجرد مقالات، ص: 101.

2- اللمع، ص: 118-119.

3- مجرد مقالات، 102.

الفعل؛ لأنه لو جاز تقدمها عليه وهي لا تبقى لوجب حدوث الفعل بقدرة معدومة، «ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة، ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة، وإن كان عاجزا في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة، وهذا فاسد»[1]. وقال الأشعري أيضا: «ومما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل للفعل أن من لم يخلق الله -تعالى- له استطاعة محال أن يكتسب شيئا. فلما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة صح أن الكسب إنما يوجد لوجودها، وفي ذلك إثبات وجودها مع الفعل للفعل»[2].

أما دليل **عدم بقاء القدرة** فيوضحه الأشعري بالقول: «لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء يقوم بها. فإن كانت تبقى لنفسها وجب أن تكون باقية في حال حدوثها، وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها والبقاء صفة، فقد قامت الصفة بالصفة، والعرض بالعرض، وذلك فاسد، ولو جاز أن تقوم بالصفة صفة لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة، وبالحياة حياة، وبالعلم علم، وذلك فاسد»[3].

ثم إن الاستطاعة أو **القدرة تكون لأمر واحد**، ولذلك يرى الأشعري أنه: «لا يصح أن يكتسب بها إلا أمر واحد، ولا يصح تعلق استطاعة واحدة بشيئين -على سبيل الاكتساب-: لا مثلين، ولا مختلفين، ولا ضدين، ولا على البدل، ولا على الجمع، وإن لكل قدرة محدثة مقدورا واحدا لا تتعداه»[4].

وفي تفسيره **لمنع أن تكون القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى غيره**، يوضح الأشعري أن من شرط القدرة المحدثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها، «فلما

1- اللمع، ص: 132.

2- المصدر السابق، ص: 134.

3- المصدر المتقدم، ص: 133.

4- مجرد مقالات، ص: 110.

استحال أن تكون قدرة الإنسان الأبد موجودة ولا يوجود منه فعل: لا أخذ ولا ترك ولا طاعة ولا عصيان، والأمر والنهي قائمان استحال ذلك وقتا واحدا، وإذا استحال وقتا واحدا أن توجد القدرة ولا مقدور، فقد وجب أن يكون من شرط قدرة الإنسان أن في وجودها وجود مقدورها، فإذا كان ذلك كذلك استحال أن يقدر الإنسان على شيء وضده؛ لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما، وذلك محال»[1].

د- بعد استجلاء مواقف أبي الحسن بخصوص القدرة الإنسانية الحادثة وشروطها وصفاتها، أفلا يكون مشروعا أن نستفصله عن الدليل الذي أسس عليه قناعاته في تحديده لمفهوم "**الكسب**" وصدقيته الدينية والمنطقية؟

يُجيب الإمام عن السؤال بالتفريق بين "**الحركات الاضطرارية**" (مثل حركة المرتعش من الفالج، والمرتعد من الحمى)، و"**الحركات الاختيارية**" عند الفرد (كالذهاب، والمجيء والإقبال، والإدبار)؛ ففي النوع الأول، تكون الحركة -في نظر الأشعري- ضرورية، يُكره الإنسان عليها، ولا يملك نحوها أي اختيار، بينما في النوع الثاني من الحركات يُحس الإنسان من نفسه ويعلم أنها حركات تختلف عن الحركات الأولى، فيظهر له بذلك الفرق اضطرارا لا شك فيه. قال الأشعري: «فقد وجب إذا كان العجز في إحدى الحالتين أن القدرة -التي هي ضدّه- حادثة في الحال الأخرى؛ لأن العجز لو كان في الحالين جميعا لكان سبيل الإنسان فيهما سبيلا واحدة. فلما لم يكن هذا هكذا، وكانت القدرة في إحدى الحركتين، وجب أن تكون كسبا؛ لأن حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بـــ "**قوة محدثة**" لافتراق الحالين في الحركتين، ولأن إحداهما بمعنى "**الضرورة**" وجب أن تكون **ضرورة**، ولأن الأخرى بمعنى "**الكسب**" وجب أن تكون "**كسبا**"، ودليل الخلق في حركة الاضطرار وحركة الاكتساب واحد، فلذلك وجب إذا كانت إحداهما خلقا أن تكون الأخرى خلقا»[2].

1- اللمع، ص: 133-134.

2- المصدر السابق، ص: 120.

ينتهي أبو الحسن في هذا الجواب -إذن- إلى نقطة البدايـــة، فالأفعـــال كلها خلق لله -تعالى-، والقدرة الحادثة للإنسان حاصلة، بدليل أن هناك فرقا بين الحركات الجبرية والحركات الاختيارية، فالكسب هو الذي يفسر الفرق، ولكن الكسب الإنساني مشمول ومحاط ومسبوق بالخلق الإلهي المتحكم في الأفعال الإنسانية جميعا، لأنه لا خالق على الحقيقة إلا الله...إنه -في رأي أبي الحسن- جواب **واقعي متوازن وسطي** عن إشكال ديني عقدي فلسفي عميق.

هـــ - واضح إذن أن رؤية الأشعري في الموضوع تنبني على توازنات واعتبارات ميتافيزيقية (=عقدية) وأخلاقية (ترتبط بفعل الخير والشر): فإذا كـــان المعتزلـــة والقدريـــة قد حسموا رأيهم بالقول بأن الله لا يحب ولا يفعل إلا الخير، وبنسبة الإرادة والفعل الإنساني إلى فاعلية الإنسان نفسه إيجادا حتى قال القاضي عبد الجبار: «أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وهم المحدثون لها»[1]. أما نسق الأشعري الفلسفي فمنع عليه قبول رأيهم، لإيمانه بأن الخير والشر كلاهما من الله[2]، ولكون آراء المعتزلة تهدم القناعات الكبرى التي استقر عليها إيمان مدرسته **النافي لأي تأثير طبعي أو غير طبعي للمخلوقات بعضها في بعض**، ومن هنا فلا يمكن للقدرة الإنسانيـــة أن تكون استثناء في موضوع الفعل الإنساني، فلا شك أن المريد والخالق الحقيقي لكل فعل -بما في ذلك فعل الإنسان- هو الله —تعالى-. وكذلك الإرادة الإنسانية حيث يرى الأشعري أنها محدثة، لأن وقوع الفعل يتوقف على **مرجح** يختصه بالوجود دون العدم، فلا يرجح أحد الطرفين إلا بإرادة جازمة، و"**الإرادة المحدثة**" **للإنسان لا تصلح للترجيح**، لأنها تفتقر إلى الانتهاء إلى إرادة الله القديمة التي بها وحدها يكون القرار النهائي بوقوع الفعل وتخصيصه بالوجود دون العدم.

1- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ط2: مكتبة وهبة، القاهرة: 1988، ص: 332.

2- اللمع، ص: 125.

ومع إيمان الأشعري بأن للإنسان إرادة وقدرة حادثتين إلا أنه رفض أن تكونا سببا لما يصدر عنه من أفعال، واعتبر الاقتران الحاصل بين قصده واستطاعته من زاوية، وبين وقوع الفعل من زاوية ثانية مجرد "**اقتران عادة**"، ولا شيء للإنسان في الموضوع إلا أنه **مكتسب**. كما رفض أن ينسب الفعل "**المتولد**" (الذي قال به المعتزلة) إلى القدرة الإنسانية بأي درجة، لأن القدرة الحادثة عنده لا تتعلق بما يقع مباينا لمحل القدرة، ولأن الأفعال الصادرة عن الإنسان في الواقع لا تقع بقدرته بل هي حاصلة بقدرة الله المطلقة والمستقلة بالفعل. وقدرة الله هي الفاعلة والمؤثرة في متغيرات العالم؛ حيث تخلق الأشياء باستمرار وتجدد في كل لحظة.

و- إذا استبانت هذه القناعات في المنظومة الفكرية لأبي الحسن، فما القول في علاقة التكليف بالحساب والعقاب في الآخرة؟ وكيف -إذن- تتقرر عدالة التكليف؟

يُجيب الأشعري عن ذلك **بإجماع** حاصل لدى مدرسته على أن الله -تعالى- «كان قادرا على أن يخلق جميع الخلق في الجنة متفضلا عليهم بذلك؛ لأنه -تعالى- **غير محتاج إلى عبادهم له**، وأنه قادر أن يخلقهم كلهم في النار، ويكون بذلك **عادلا** عليهم؛ لأن الخلق خلقه، والأمر أمره: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء/23]، ولأنه -عز وجل- فعل من ذلك ما أراد ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ [الرعد/41]، وهو السميع البصير ...وليس لأحد من الخلق الاعتراض على الله -تعالى- في شيء من تدبيره، ولا إنكار لشيء من أفعاله؛ **إذ كان مالكا لما يشاء منها غير مملوك**»[1].

إن التكليف الإلهي للمكلفين لا يلزم عنه -في نظر الأشعري- **إقدارهم على ما كلّفوا به**، فعجز الإنسان عن فعل معين لافتقاد القدرة لا يسقط عنه التكليف، ولكن شرط التكليف هو سلامة العقل وصحة البنية، أما فقدان القدرة على الإيمان مع علم الله السابق

1- رسالة إلى الثغر، ص: 269-270.

بأنه لا يؤمن أبدا فهو لا يمنع التكليف، ولا يتعارض ويتنافى مع "**عدالة التكليف**". ومسؤولية الكفار تتحقق لانصرافهم باختيارهم عن الحق وانشغالهم عنه وتركهم له، وهم غير ممنوعين ولا عاجزين صحيا وعقليا عن القيام بواجبات التكليف[1].

لقد حرص الأشعري إذن على إثبات "**السيادة المطلقة**" لله -تعالى- على الكون، ولذلك اعتبر العـــدل الحقيقي هو **التصرف في الملك بحسب الإرادة ووفق المشيئة الربانية**. أما الإنسان فيكفيه ما أنيط به من "**كسب**" به يُفهم معنى التكليف وتفسر عدالته. وعموما فإن المواقف الأشعرية بخصوص هذا المجال المتعلق بالفعل الإنساني لا تستثنى من النظام العام الموجه للنسقية الأشعرية التي تتأسس بدءا على القول بـــ"**الخلق المستمر**"، وبـــ"**الفاعلية الإلهية**" المتفردة في الكون، وبالإرادة الشاملة لله -تعالى-؛ الإرادة التي تنافي **الطبع والضرورة** التي قال به الخصوم من الفلاسفة ومن تبنى آراءهم من المتكلمين.

5- خلاصة ختامية

ازدحم عصر أبي الحسن الأشعري بمجموعة من الأحداث السياسية الكبيرة والخطيرة أثرت في الحياة العامة، وخصوصا على حياة المفكرين من أضرابه، فبالإضافة إلى انهيار الدولة العباسية في وهدة الضعف والانحطاط بعد سيطرة الأتراك على دواليب الحكم وتحكمهم في الخلفاء، نشطت الحركات الدينية والعرقية لزعزعة الاستقرار العام، ومثلت ثورة الزنوج، ثم الحركات الباطنية والقرمطية (الذين قتلوا الحجاج بجوف الكعبة ورموهم في بئر زمزم ثم سرقوا الحجر الأسود) ومن سار على نهجهم من الإسماعيلية والزنادقة، ثم الاتجاهات الفلسفية ذات الحمولات العقدية الوثنية أو الإشراقية الموجّهة بروح إيديولوجية دخيلة، أقول: شكلت هذه الحركات خطرا ماحقا للدولة والدين، مما استنهض العلماء

1- المصدر السابق، ص: 264.

والمفكرين إلى البحث عن حلول ثقافية ومذهبية عقدية توحد الأمة، وتصوغ مشروعها العلمي والكلامي المتوازن والمحكم البناء، فكان ظهور منظرين كلاميين كبار كالطحاوي والماتريدي والأشعري .

نشأ أبو الحسن نشأة سنية حديثية وتلقى العلم عن فقهاء ومحدثين كبار؛ إذ عرف عصره نهضة حديثية كبيرة (دونت أهم كتب السنة وبعض الصحاح في عصره: كمسلم، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن خزيمة وغيرهم). ولكنه نشأ نشأة علمية جديدة على يد زوج أمه الجبائي المعتزلي، فارتبط به ارتباطا تاما أهله للمناظرة عن فكر "أهل العدل والتوحيد"، وقوى لديه ملكة النظر العقلي كما مكنه ذلك من امتلاك ناصية الحجاج، وفتح أمامه باب الاطلاع على المواقف العقدية والفلسفية المختلفة في عصره.

وبعد بلوغه سن النضج قرر الأشعري العدول عن فكر المعتزلة والانحياش إلى مذهبه الأصلي مذهب الجمهور من السنة، فأعلن ارتباطه الجديد بمذهب أحمد بن حنبل. ويعود تحوله هذا إلى عوامل متعددة:

منها ما يتعلق بمواهبه الشخصية وتكوينه العميق في الكلام والفلسفة، إذ استطاع أن يتجاوز -بفضل ذكائه، وثاقب فكره، وعمق تحليلاته- النسق الاعتزالي ببناءاته العقلانية والمضمونية؛ فرغم متانة البناء الداخلي للمنظومة الكلامية للمعتزلة، إلا أن أبا الحسن أحس أن نجاح المنظومة لا يتحقق إلا بالعائد الواقعي الذي تجنيه، ولما كان سلوك المعتزلة قد أسقطهم في ممارسات مناقضة للطرح التحرري والعقلاني الذي انفجر في محنة "خلق القرآن"، بالإضافة إلى انسداد آفاق هذا الفكر عند مواجهة التوقيف واضطراره إلى الهروب نحو الحلول الفلسفية المغرقة في التجريد والتتريه والتعطيل، فقد فضل أن يؤوب إلى أصوله وقناعاته السنية التي مكن لها وأغرى بها حسن اطلاعه على العلوم الشرعية (فقها وحديثا)، وحفَزه إليها وفرة الإنتاج التوقيفي الذي قرب المادة الخبرية، ومهد لتنصيبها حكما مطاعا في أي عمل بنائي عقدي.

ومن جهة أخرى كان جمهور المسلمين يتطلع إلى تجاوز الأزمات والصراعات التي أعقبها الفكر الاعتزالي والتصلب السلفي الحشوي بسبب الاختيارات الكلامية والمنهجية للفريقين، وقد شكّل كل هذا خطرا داهما على كيان الأمة المتربّص بها من طرف الخصوم "اللاإسلاميين"، فلزم الخروج من الأزمة بصياغة بديل ثقافي عقدي متين، يراعي حاجيات المجتمع، ويقرب بين المختلفين من أهل السنة (فقهاء ومحدثين ومتكلمين)؛ بغية بناء مدرسة عقدية قوية تصون الثوابت المتفق عليها، وترتكز على عُدّة علمية وعقلية ومنهجية تؤهل لمواجهة الخصوم المتعددين من: متكلمين إسلاميين (معتزلة وشيعة وحرورية...وغيرهم)، وآخرين غير"إسلاميين" (ملاحدة، وفلاسفة، وقرامطة، وباطنيين...).

لقد نهض الأشعري بمشروعه الإصلاحي التوفيقي مستندا إلى جملة من الأسس والمرتكزات:

فقد ألف بعض الرسائل دافع فيها عن "الوسطية" المنهجية، وأكد على مشروعية البحث في علم الكلام، ولكنه حافظ في نفس الوقت على "مركزية النقل" وأسبقيته الاستدلالية والمضمونية، لاقتناعه بأن الجدل العقلي حقيقة لازبة دعا إليها الشرع وأقرها قبل مناداة العقل المجرد والواقع الجدلي بها. ولكن الأشعري نبه مع ذلك إلى ضرورة مراعاة المستويات الفكرية ونوعية المخاطبين وطبيعة الجهات المناظرة؛ فاختلف أسلوبه ومنهجه وطريقة عرضه ومعالجته للمسائل المبحوثة بسبب هذا الاختلاف، ونظرا لذلك التفاوت بين نوعية وطبيعة المتلقين.

إن الدارس لفكر أبي الحسن الأشعري وبنائه النسقي الكلامي الجديد سينتبه إلى اعتماده -في ضوء القناعات المنهجية السابقة- أسسا ابستمولوجية وموضوعية أساسية، تستند إلى التزام بعض الثوابت المستمدة من المجال الطبيعي والعلمي التجريبي ثم المستعارة أيضا من معطيات توقيفية استقاها من النصوص الخبرية ونص عليها الوحي الإلهي:

فقد آمن الأشعري وأصدر في مواقفه عن رؤية منظومية محكمة، تنبني على الاستفادة من المادة الشرعية، كما تستفيد من نتائج العلم والفكر الإنساني الكوني. ومن هنا اعتبر "نظرية الجزء الذي لا يتجزأ" -اليونانية أو الشرقية الأصل- مادة علمية موضوعية مشتركة، يوجد من الأسباب المنطقية ما يدعو إلى الإيمان بها واعتمادها أرضية للبناء والدفاع عن الثوابت الإسلامية للعقيدة. ومن هنا يظهر البعد التفتحي السبّاق في فكر الرجل الذي صاغ تنظيراته الكلامية في وعاء علمي رحيب تلتقط النافع من الفكر والعطاء الإنساني (بمقاييس العصر طبعا) لتطعيم وتعزيز الرؤى الاجتهادية في فهم حقائق الدين وتعزيز آليات الدفاع عنه.

لم يكن الأشعري -إذن- مسبوقا بين الأشاعرة في بناء النسق الأشعري الإجمالي، ولذلك استندت آراؤه في دقيق الكلام كما في جليله إلى الأرضيات المنهجية والمعرفية ثم الطبيعية التي تبناها من خلال التعلق بـــ"النظرية الذرية" وما ارتبط بها من القول بـــ"العادة"، والتأكيد على مبدأ "الجواز"، انتصارا للقول بحدوث العالم، وانفراد الله تعالى بالخلق، وتأكيد انفراده بالفاعلية في إيجاد الجواهر والأعراض إيجادا مستمرا، وإثبات صفات القدرة والإرادة والعلم، ثم تأكيد جواز بعثة الرسل، وصدور المعجزات -الخارقة للعادة- عنهم. وبالمقابل نفي القول بقدم العالم، ونفي التأثير الذاتي للمادة والمخلوقات عموما بعضها في بعض، ومن ثم نفي أي تأثير للإنسان في خلق أفعاله لأنه مجرد مكتسب، وقدرته تكون عند الفعل لا قبله، كما أنه عاجز عن الخلق من عدم...

وبالعودة إلى موضوع الصفات انبنى موقف الأشعري على التوفيق بين ما عُدّ تعطيلا عند مخالفيه من المعتزلة، وبين الغلو الإثباتي عند الحشوية، فانتهج نهجا وسطياً أثبت فيه الصفات كما جاءت في الوحي، واتفق مع أهل الحديث في إثبات كل الصفات بما فيها الصفات الخبرية دون تكييف ولا تعطيل ولا تشبيه، ولكنه لم يمنع من اللجوء إلى التأويل إذا عضّدته المرجّحات النّاهضة، والقرائن الصّارفة، والأدلة المتفق عليها داخل مدرسته

السنية كدليل اللغة والإجماع...وبذلك اعتصم وتشبّث، واستفرغ وسعه في صياغة منهج يلتزم بالنصوص التوقيفية المقطوع بها، ويستمدّ من مشكاة العقل المسدّد بالوحي؛ لأن الشرع حثّ على تحرّي الاعتبار والتفكر والجدل المثمر المفضي إلى تقرير الحقائق الإيمانية. ومن هنا لاحت دلائل مشروعية علم الكلام مشرقةً وضيئةً في أفق مشروع أبي الحسن الأشعري؛ هذا المشروع الذي سعى سعيه إلى تدبير الاختلاف، والتوفيق الوسطي بين المخالفين، ورأب الصدع الفكري الذي اتسع شقه ووهنه في البناء العقدي للأمة .

وبعد، فإن قراءة فكر أبي الحسن الأشعري –في نظري– لا يمكن أن تتم إلا إذا عرفت خلفيات مواقفه، وعمق اجتهاداته المنهجية فيها باستحضار سياقاتها التاريخية والثقافية والمذهبية، ولا يمكن لذلك أن يتأتى دونما فهم للنسق الذي حكم تنظيراته الكلامية في شموليتها، ومن دون ذلك سيبقى الاختلاف مسيطرا، والتأويلات الإسقاطية متحكّمة...

ويكفينا في النهاية أن نشد على موقف الأشعري بإعلان تبريه من تكفير المخالفين من أهل القبلة، وهو موقف أعرب عنه في تضاعيف مؤلفاته، وإن كانت مقتضيات الصراع السياسي والمذهبي قد فرضت عليه أن يكون قاسيا مع المخالفين منهم أحيانا (لاسيما المعتزلة)، إلا أن اتهاماته العقدية لهم –مع ذلك– ينبغي أن تُفهم في إطار التخويف من تبعات بعض الآراء والمواقف الغالية، ولا تعني –في نظري– اتهاما قاطعا بكفر المخالفين أو إخراجهم من دائرة علم الكلام.

فهرس المصادر والمراجع

- أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ط: مكتبة الأنصار، القاهرة: 2006.
- الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تق وتح: فوقية محمود، ط1: دار الأنصار، القاهرة: 1977.
- الأشعري أبو الحسن، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، مراجعة وتقديم: محمد الولي الأشعري القادري الرفاعي، ط: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، (د–ت).

- الأشعري أبو الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، تح: عبد الله شاكر الجنيدي ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة: 1988.
- الأشعري أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: عبد العزيز السيروان، ط: دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت: 1987.
- الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: المطبعة العصرية للطباعة والنشر، بيروت: 1990.
- الباقلاني أبو بكر، التمهيد، تح: عماد الدين حيدر، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1987.
- بدوي عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين، ط:1، دار العلم للملايين، بيروت: 2008.
- ابن بطة، الشرح والإبانة، تح: رضا بن نعسان معطي، ط: مكتبة الفيصلة، مكة: 1984.
- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، تعليق: محمد حسين شمس الدين، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: 1992.
- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: محمد عطا ومصطفى عطا، ط1: دار الكتب العلمية، بيروت: 1992.
- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، ط1: دار ابن كثير، بيروت: 1989.
- ابن النديم، كتاب الفهرست، تعليق: أيمن فؤاد السيد، ط: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن: 2009.
- ابن حجر، فتح الباري، ط دار الفكر: (د-ت).
- ابن خلدون، المقدمة، تح: علي عبد الواحد وافي، ط: دار نهضة مصر، القاهرة: 1401.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، ط5: دار صادر، بيروت: 2009.
- ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، ط4: دار الكتاب العربي، بيروت: 1991.
- ابن فورك محمد بن الحسن ، مقالات الشيخ الأشعري، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: 2005.
- التميمي صالح العصيمي، الإمام الأشعري، حياته وأطواره العقدية، ط: دار الفضيلة، الرياض: 2011.
- الجزيري نوران، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1992.

- الجويني أبو المعالي، الشامل، تح: علي سامي النشار والمجموعة، ط: دار المعـــارف، الإســـكندرية: 1968.
- الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، تح: بشار عواد معروف، ط1: دار الغرب الإســـلامي، بيروت: 2001 .
- الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تق: محمد أيمن البشراوي، ط: دار الحـــديث، القـــاهرة: 2006.
- السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلـــو، ط: دار الإحياء: (د-ت).
- سعيد أوزروالي، الحث على البحث (كتاب أبي الحسن الأشعري للدفاع عن منهجه في الكـــلام)، الموسوعة الإسلامية/ المجلد: 16، إستنبول: 1997.
- السمعاني أبو المظفر، الأنساب، تق: عبد الله البارودي، ط1: دار الجنان، بيروت: 1988.
- سيد باغجوان، "مكانة أبي الحسن الأشعري في الدراسات التركية الحديثة". (ندوة جمعية خريجـــي الأزهر، القاهرة: 2010م).
- السيوطي جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول، ط: دار إحياء العلـــوم، بـــيروت، ط3: 1400هـــ.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ط2: مكتبة وهبة، القاهرة: 1988.
- المقدسي المطهر، البدء والتاريخ، ط: مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد (د-ت).
- المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار (الخطط)، ط: دار صادر، بيروت: (د-ت).
- الهيثمي، مجمع الزوائد، تح: محمد عبد القادر عطا، ط:2، دار الكتب العلمية، بيروت: 2009.